CAPÍTULO TERCERO

ÉPOCA DE LA INDEPENDENCIA
(De un régimen de *Cristiandad* a un régimen de *Civilización profana*) (Siglos XIX y XX)

América Latina se ha visto enfrentada en el transcurso de un siglo y medio con un número creciente de problemas que Europa pudo lentamente asimilar y crear durante casi seis siglos. Las jóvenes comunidades deben afrontar sucesivamente: la crisis del nacimiento de las nacionalidades, la secularización, la injusticia del sistema económico colonial impuesto por las grandes potencias industrializadas, la constitución de una sociedad pluralista. Por otra parte, los diversos grupos sociales tuvieron que buscar nuevamente su coherencia, su equilibrio, su inspiración, los modos de gobierno, etc. La Iglesia se situará entre todos estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios, hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comenzará una vigorosa renovación de la cual pueden verse ya los primeros frutos; ciertamente -dicha renovación- está lejos de haber terminado.

La línea de fondo de este período de la Historia de la Iglesia es un pasaje del sistema de *Patronato* -donde el Estado español o los gobiernos nacionales dirigen la Iglesia y la Misión- a un sistema de Civilización profana, en la que la Iglesia recupera su libertad de acción y con ello mismo su labor puede dirigirse a la modificación de las estructuras injustas -con lo que recu-

pera la audiencia en la masa, el pueblo. Es decir, y al mismo tiempo, se pasa de una *Cristiandad* -donde toda otra religión debe ser excluida del cuerpo político, y donde el régimen legal apoya la Iglesia- al régimen pluralista donde la Iglesia debe contar con sus propias fuerzas y con sus propios medios, en una libertad real de cultos. En este segundo momento la Iglesia no interviene ya por medio de los resortes legales del Estado, sino por medio de las *Instituciones cristianas*; el nacimiento de estas *Instituciones* nos dará a conocer el inicio de la renovación que contemplamos en nuestros días.

Esto determinará igualmente el que las Iglesias Latinoamericanas comiencen una relación directa con *Roma* -interrumpida por el sistema de *Patronato*- lo que permitirá una apertura hacia Europa y el mundo en general (dejando así los marcos del Imperio Hispánico).

I. LAS CRISIS DE LOS NUEVOS ESTADOS INDEPENDIENTES

Los tres fenómenos de organización, universalización y secularización se dan conjuntamente aunque cada uno sea el objetivo principal de ciertas épocas. Podríamos decir que fue la organización de las nuevas naciones lo que absorbió la energía de las primeras generaciones; la universalización pudo producirse efectivamente después, y con ella, paulatinamente, la secularización se fue haciendo presente a niveles más profundos, a medida que los Estados iban adquiriendo conciencia de su autonomía. Veamos rápidamente estos tres aspectos por separado.[1]

1. *Crisis de organización de las nuevas naciones*

La independencia de las antiguas Provincias españolas de América, no significó simplemente una mera separación de la metrópolis, sino un cambio profundo al nivel de la civilización, de las técnicas políticas, económicas, etc. Es perfectamente ex-

---

1. Cfr. Notas bibliográficas, IX, pág. 214.

plicable que haya producido una natural desorientación en un primer momento, para después irse constituyendo paulatinamente un nuevo orden propiamente latinoamericano, esto comienza realmente a producirse en el siglo xx. Esa crisis de crecimiento se nos aparece como recorriendo cierto camino dialéctico, pendular, de una posición extrema a otra. Sin embargo, con el tiempo, se van alcanzando posiciones definidas. En todo este proceso la Iglesia se vio sustancialmente comprometida, por cuanto ha significado, en toda la Historia latinoamericana, una de las instituciones constitutivas de dicha historia.

La sociedad colonial poseía ciertas clases sociales que se distinguían tanto por sus funciones como por el grado de cultura, de poder económico y por la raza. Estas clases eran las siguientes: 1) Los españoles nacidos en España, quienes desempeñaban de hecho todo el gobierno (tanto en el virreynato como en la Audiencia y en gran parte del Episcopado); 2) Los *criollos* (hijos de españoles nacidos en América) que gobernaban en los Cabildos, y a veces llegaban a los altos cargos de la administración; había entre ellos muchos ricos y algunos ennoblecidos por la Corona; como en Europa, la profesión de leyes fue la más importante de este grupo (Les Tiers); 3) Los mestizos, que poco a poco fueron siendo la gran masa urbana; 4) Los indios, que eran la gran masa rural; 5) Los negros y mulatos que recuperarían la libertad por el proceso de la Independencia. La Corona absolutista dirigía totalmente las Provincias o Colonias Americanas. Al producirse la independencia, los *criollos* toman el poder, desplazando a los españoles de la Administración y el episcopado -una verdadera Revolución Francesa, donde la burguesía *criolla* organizará sus instrumentos de poder.

Esa élite oligárquica y de inspiración económica liberal o fisiócrata, comenzará la organización legal y cultural de las nuevas *Naciones*. Primeramente se va descartando la monarquía para definir un tipo de democracia representativa. Se entabla la lucha entre federalistas y unitarios, triunfando, de hecho, en la mayoría de los casos el unitarismo de las grandes capitales.

Por otra parte, «la primera generación revolucionaria -constituida por hombres formados en la colonia, e, incluso, integrados en los cuadros vitales y profesionales hispanos- fracasó en

su ideología confederacionista, como ocurre con Bolívar en la Asamblea de Panamá (1826), después de la cual se escindía el potente cuerpo territorial aunado por él y que hubiera podido ser el cogollo de la futura confederación sudamericana, en tres naciones: Colombia, Venezuela y Ecuador. En 1839, queda prácticamente disuelta la Confederación Centroamericana... Chile deshacía de 1837 a 1838 el intento de unión entre Bolivia y Perú».[2] Esto producirá, naturalmente, un gran separatismo de cada nación y de las nuevas Iglesias nacionales. El *Imperio Colonial* hispánico desaparece, y con él la *Nueva «Cristiandad»* americana.

Es necesario considerar, como hemos indicado arriba, que en el momento de la independencia el 20 por ciento solamente era blanco, un 26 por ciento mestizo, un 46 por ciento indio y un 8 por ciento negro y además, los blancos se reunían casi todos en las ciudades. El movimiento emancipador -esencialmente urbano-, fue dirigido sólo por los blancos criollos, y en defensa de sus intereses. El centralismo borbónico -igual que el francés de la época-, produjo la disminución de la vida municipal y su natural descontento. El impuesto decretado por Carlos III -*per capita*- benefició a los ya ricos y diferenció aún más a los pobres. Encontramos, entonces, a fines del siglo XVIII, una sociedad clasista, blanca y «los otros»; urbana y rural; enriquecidos y paupérrimos, una sociedad profundamente dividida.

Las élites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en el Occidente. Revolución política -el parlamentarismo-, económica -el liberalismo capitalista-, técnica -el maquinismo-, intelectual -el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado el *pacto colonial*. La metrópolis anglosajona vendía a sus colonias productos manufacturados, mientras que las colonias vendían las materias primas y de consumo para la

2. Cfr. Notas Bibliográficas, X, pág. 215.

industria y la comunidad metropolitana. Este hecho se apoyaba en el real desnivel de desarrollo industrial -ciertamente, al menos, era un hecho real, es decir, no ficticio como la economía mercantil española, que dependía de la explotación del oro o la plata americana, practicada por el Imperio de las Austrias. El Estado inglés, cuya tradición y orígenes deben buscarse en el tipo de Estado comercial de una Fenicia, Cartago, Venecianos, Genoveses, etc., gracias a la racionalización de la técnica económica y el desarrollo maquinístico -base de la industria- impuso a todos los pueblos un sistema económico que A. Smith expone en su *The wealth of nations*. Este sistema, que de hecho propone a las regiones productoras de materias primas «abrirse» al mercado de los recientes países industriales, significa entonces un progreso ante el mercantilismo español. El español vendía materia prima o de consumo -*que las colonias podían producir*- para comprar los metales preciosos; el inglés producía objetos manufacturados para comprar productos agropecuarios o materia prima para sus industrias (es decir, exigía a sus compradores acrecentar su agricultura y minería, al menos). España se oponía, u organizaba la explotación agropecuaria, ganadera y minera con medidas monopolistas que impedían una vida *real* de la economía. Inglaterra propondrá un sistema mejor, pero con el tiempo, cuando las Colonias políticas o económicas pretendan comenzar la era industrial, comprenderán que tienen un doble problema a resolver: la oposición concreta y política de las oligarquías industriales de los países desarrollados al propio desarrollo, y la competencia desigual de los productos manufacturados -a través de una experiencia secular, y a mucho menor precio.

Liberados de España políticamente, e igualmente de su monopolio artificial en lo económico, las nuevas colonias independizadas, los nuevos países libres, no pueden sino caer en la organización del *pacto colonial* inglés (o de sus seguidores: Europa continental y Estados Unidos): los países subdesarrollados, desde un punto de vista industrial, verán fijar el precio de sus materias primas por los países altamente industrializados, que pueden así vender cada vez más caros sus productos manufacturados. Este sistema se ha denominado liberalismo capitalista en

el plano internacional. En verdad es un *colonialismo* económico basado en la primacía industrial.

La Iglesia, que se había solidarizado con el régimen monárquico en la Colonia, se solidarizará, de hecho, con la nueva oligarquía, criolla primero, burguesa después.

Los siglos XIX y XX serán, para las nuevas repúblicas latinoamericanas, dos siglos de lucha por constituir una agricultura, ganadería, minería que les permite entrar realmente en un mercado libre -dominado por los países industrializados, especialmente Inglaterra y Estados Unidos después. Mientras que se trate de la explotación de las materias primas -bajo la dirección de capitales criollos o extranjeros (Ingleses primero, pero sobre todo norteamericanos en Centro América, Caribe y norte de América del Sur)- nuestros países contarán con la protección de los países industrializados. Sin embargo, cuando se trata de entrar realmente en la comunidad de naciones como países industrializados -es decir, que pretenden emanciparse del *pacto colonial*-, en ese momento comienza una lucha que cuenta con dos factores solidariamente unificados: los capitales de los países industrializados que ven liberarse sus fáciles mercados de materias primas a bajo costo; las oligarquías criollas liberales que son las que han vivido del beneficio de este sistema, en perfecta coordinación con el capital industrial extranjero.

Las actuales revoluciones pretenden, por una parte, destruir el *pacto colonial*, es decir, impedir que sean los países industrializados los que fijen el precio de las materias primas y aumenten así el precio de los productos manufacturados -superando sus crisis internas por un sistema impositivo bien simple, que desorganiza absolutamente la economía de los países industrialmente subdesarrollados. Por otra parte, dichas revoluciones pretenden obtener el poder de las *oligarquías criollas* extranjeraizantes que poseyendo de hecho todo el poder económico y político, permiten mantener a las repúblicas en ese estado de productores de materias primas a bajo costo para los países altamente industrializados.

Todo esto es fruto de una política española, que fundamentó el progreso ficticio económico del Imperio en el recurso fluctuante de los metales preciosos y no en el trabajo técnico de su pue-

blo. España eligió el camino más fácil: explotar con los indios el metal americano, en lugar de encaminarse por la senda estrecha que tomó Inglaterra: el trabajo consciente y diario de un pueblo industrioso. La falta de visión económica de España fue catastrófica para España, pero también para nosotros los latinoamericanos.

España bien hubiera podido tener hierro y carbón pero esto habría significado un austero, simple, cotidiano, trabajo industrial. Prefirió extraer sólo oro y plata, lo cual, a corto plazo, produjo un efímero esplendor, y a largo plazo la catástrofe económica que todavía sufriremos por algún tiempo.

La Iglesia, más o menos comprometida con los gobiernos conservadores -ya que el sistema de *Patronato* era mantenido o se ligaba a dichas minorías por relaciones sociales- se presentará, durante algún tiempo, como un tanto extranjera a los intereses del pueblo más humilde, de los indios, del obrero, de los pobres. En la medida en que los gobiernos liberales o semi-socialistas han liberado a la Iglesia, ésta puede -en el presente- ser un factor importante en la reorganización de la sociedad latinoamericana.

2. *Crisis de universalización de las comunidades nacionales*

La organización se produce al nivel de la *civilización*, la universalización al nivel de la Cultura -como la hemos definido- y el «núcleo ético-mítico» latinoamericano. El Imperio Hispánico poseía un muro contra toda intromisión ideológica extranjera: el Tribunal de la Santa Inquisición. Los nuevos gobiernos nacionales se apresuraron a suprimir el Tribunal. América Latina dejó entrar entonces toda nueva *Weltanschauung*, y con ello, necesariamente comenzó la crisis de universalización.

La Iglesia tomó ciertas veces, y otras veces se supuso que tomaría, una actitud tradicional, lo que le significó la oposición de las élites renovadoras.

Desde un punto de vista social -al menos en principio- se dio de inmediato la libertad a los esclavos negros (en Argentina en 1813, en Brasil, en 1888). Al indio se le considera parte inte-

grante de la nueva sociedad. Sin embargo, la élite criolla no permitirá a ninguna de esas dos razas llegar a los puestos de comando. Muy por el contrario los mestizos lo harán y rápidamente. La universalización racial es entonces relativa

La escolástica desaparece de las Universidades -las que no han cerrado sus puertas desde la emancipación-, para caer, la Iglesia, en una total desorientación hasta fines del siglo XIX. Es decir «el siglo XIX es, tanto para España como para América hispánica, un siglo de decadencia filosófica».[3]

Llegan desde Europa todas las filosofías y concepciones políticas, y se mezclan a las ya existentes, produciendo esos sistemas extraños ya veces verdaderamente míticos que han nacido en América Latina. Estos movimientos se enfrentaron contra la Iglesia, ya que en Europa eran anticatólicos o anticristianos, y además se enfrentaban a una Iglesia en total desorganización y sin ninguna posibilidad de una respuesta satisfactoria. En todo el siglo XIX *lo que quedaba de la Iglesia* tomó una postura negativa, de defensa.

Pueden distinguirse, en este proceso de «apertura» diversos momentos, que simplificaremos de la siguiente manera:

a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador. Las nuevas Naciones descubrirán, antes, nuevas formas de gobierno -al nivel de los instrumentos de la civilización-, para después tomar conciencia de la nueva fisonomía, de la medula de su cultura, *núcleo ético-mítico*. La civilización es más fácilmente transmisible, mientras que las estructuras fundamentales necesitan más tiempo para evolucionar.

Un Manuel Belgrano (Argentino), por ejemplo; bachiller en 1789 en Salamanca y abogado en 1793, se muestra claramente fisiócrata en sus doctrinas (la influencia de un Jovellanos se dejará sentir fuertemente en el Plata): «La ganadería podría producir más frutos que todo el oro del Perú.» Otro signo es el «Partido de los franceses», nace en Brasil aunque procedente de Portugal (Porto, 1791; Bahía, 1797).[4] En verdad la influencia de Francia e Inglaterra venían más por España que directa-

3. Cfr .Notas bibliográficas, XI, pág. 216.
4. P. CALMON, *Historia da civilizaçâo brasileira*, p. 189.

mente. El fondo de todas las ideologías era un ambiguo *liberalismo*. Pedro Molina (centroamericano) nos decía: «El Supremo Hacedor creó a los hombres iguales... La libertad política es absoluta... Yo nací libre, luego debo gobernarme a mí mismo.»[5]

El mismo Cura Hidalgo, en su «bando de Guadalajara» (6.12. 1810) lo que pide es la *igualdad* de los indios en la sociedad mexicana.[6]

Influyen los movimientos enciclopedistas, el sensualismo de Condillac (Mont'Alverne y Gonçalves de Magalhâes en Brasil); el eclecticismo de Víctor Cousin; la economía de un S. Mill, de un Bentham; la irrupción lenta de las técnicas (un Thomas Falkner en Argentina, alumno de Newton), etc. Las logias masónicas (piénsese, un poco después, en las *escosesas* y *yorkinas* de México, con Lucas Alamán o José María Mora) van configurando poco a poco un ambiente ideológico propiamente latinoamericano, y aunque todavía sobrenada en las estructuras coloniales significa una verdadera época de transición.

La Iglesia, absolutamente desorientada, sólo podía oponerse o apoyar los hechos consumados. Muchos miembros del clero, y aún algún obispo, tuvieron intervenciones muy importantes en los momentos de la emancipación ideológica, pero el Cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.

b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno al 1850, y es en esa época cuando se produce la «revolución», la «renovación» o la «ruptura» más profunda en la Historia de América Latina. La constitución mexicana de 1857 es un ejemplo revelador, lo mismo que la de Colombia de 1853. Precisamente en torno a este momento deben situarse -como movimiento preparatorio- el romanticismo de Echeverría y la acción de un Alberdi, y, posteriormente, de un Sarmiento en Argentina; de un Lastarria y un Esteban Bilbao en Chile, Sacco y José de la Luz y Caballero en Cuba, etc. Aquí se produce ya una ruptura con el pasado y se echan las bases de las nuevas conciencias nacionales, la Iglesia está siempre presente,

5. R. H. VALLE, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, p. 265.
6. V. ALBA, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, p. 20.

pero en la mayoría de los casos para ser criticada y combatida como un residuo de la Edad Colonial, de los tiempos de la «Cristiandad».

Pero la verdadera ruptura *ideológica* de las minorías burguesas, de la oligarquía -no ya aristocrática, sino más bien de clase media- de criollos, fue el movimiento positivista. F. Brandâo escribió en 1865 *A Escravatura no Brasil*, pero fue M. Lemos con su *Comte-Philosophie Positive* (1874) quien hace presente el positivismo en Brasil (su discípulo Teixeira Mendes proseguirá la obra). El positivismo, especialmente en Brasil, pero igualmente en toda América Latina, será una verdadera filosofía religiosa como lo había pensado Comte. Gabino Barreda fue alumno de Comte en París e introdujo el positivismo desde 1870 en México. P. Scalabrini fue el primer rioplatense que dio clases de filosofía positiva. En Uruguay se hace presente entre el 1873 al 1880. El *porfirismo* lo estatuyó como el trasfondo ideológico de su Gobierno (1876-1880; 1884-1911). Junto con el positivismo las doctrinas de Littré fueron universalmente admitidas por la burguesía liberal que gobernaba lo cual produjo la enseñanza laica a fines del siglo XIX en casi toda América Latina. Ante la total oposición contra la Iglesia, ésta sólo respondió por la pluma de algunos excepcionales escritores, pero en general -como hemos dicho más arriba-, no habiéndose todavía tomado conciencia del estado lamentable en el que se encontraba en todos los campos, permaneció casi ausente de la palestra política o cultural.

c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. Por influencia de Bergson, de Brentano o de Husserl, del Neo-tomismo, y, después, de Ortega, el positivismo es criticado y una posición genéricamente «espiritualista» se ampara en las cátedras universitarias, si bien no de los partidos políticos que seguirán siendo liberales, pero poco a poco nacerán las nuevas posiciones contemporáneas: el socialismo y el marxismo, o el nacimiento de partidos de inspiración cristiana. Un José E. Rodó en Uruguay significa ese pasaje del positivismo al neo-espiritualismo; un Jackson Figueiredo en Brasil; etcétera. El *conciencialismo* de un Alejandro Korn en Argentina fue igualmente una reacción contra las doctrinas del siglo XIX;

la actitud de Trinidad Sánchez Santos, en la palestra social, es también una posición desconocida en el siglo anterior. En este momento, la Iglesia, poco a poco, apoyada en las experiencias de algunos «profetas» del siglo XIX, y por la renovación del cristianismo europeo, comienza a hacerse presente a la altura de los tiempos. La etapa de la «defensa de la fe» deja lugar al descubrimiento de nuevas formas de hacer «difusiva» la fe.

América Latina -por la crisis que hemos llamado de «universalización»- puede en el presente, de una manera global (al menos en sus élites especialmente universitarias, sindicales, políticas, etc.), entablar un diálogo con todas las ideologías del mundo contemporáneo, conociendo sus métodos y sus consecuencias. La «apertura» desde el mundo colonial hispánico al mundo total, o a la humanidad, se ha producido durante un siglo y medio, costando, ciertamente, muchos sufrimientos, luchas, oposiciones y vidas, pero al fin se ven los frutos (imperceptibles para el extranjero, que no puede comprender toda esta secular evolución «desde adentro»).

El protestantismo es -con respecto a la «universalización»- el único y muy importante movimiento *religioso* de influencia extranjera (especialmente norteamericano, con respecto a lo que el protestantismo contemporáneo tiene de más dinámico, y de origen europeo, debido a las emigraciones alemanas, inglesas, etcétera).

Como puede verse, las orientaciones al nivel de la *civilización* -técnicas, doctrinas económicas, etc.- vienen del mundo anglosajón (primero de Inglaterra, después de Estados Unidos); al nivel de la *cultura* y del *núcleo ético-mítico*, proceden sobre todo de Francia (tanto los movimientos románticos, positivistas, como antipositivistas). El protestantismo va unido entonces, por una parte, a la expansión, en América Latina, de la civilización norteamericana, y por otra a la expansión anglosajona o germana de tipo emigratorio, manteniéndose, por ello mismo, durante mucho tiempo, al margen de la evolución de la conciencia latinoamericana aunque siendo uno de los nuevos elementos de la conciencia actual.

3. *La secularización*

Puede entenderse este término como encubriendo o significando dos conceptos diversos. En primer lugar, secularización puede significar todo movimiento *contrario a la Iglesia*, que se apropia de sus bienes o restringe sus derechos: es un sentido impropio. En segundo lugar, secularización significa la toma de conciencia de la *autonomía propia de un Estado* con respecto a la Iglesia, y la ejecución efectiva de los medios para realizar dicha autonomía. Es evidente que muchas veces el Estado realizará este proceso defectuosamente o imprudentemente, o que la Iglesia no permitirá que se produzca tal proceso o postergará su realización: en ambos casos la secularización será antieclesial. Debe entenderse bien que el proceso de secularización no es necesariamente anticristiano, sino que, muy por el contrario, es un fruto de la teología cristiana -mientras que el anticristianismo de muchos procesos de secularización es más bien el efecto de una irregularidad (por parte del Estado o la Iglesia) en el mismo proceso. En América Latina la secularización se ha realizado de todos los modos posibles: desde la extrema violencia (como en Colombia o en México desde 1917 en adelante) o del todo pacíficamente (como en Chile en 1925).

Estamos, entonces, al nivel de las relaciones de la Iglesia y los Estados nacionales.

Veamos rápidamente los diversos niveles en los que dicha secularización se ha ejercido:

a) El primer paso fue al pasaje del *Patronato* ejercido por la Corona española, al mismo Patronato pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes gobiernos nacionales. La Iglesia queda un tanto a la merced de políticos a veces inescrupulosos, y la mayoría de las veces faltos de experiencia y prudencia. Los gobiernos liberales y aun positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia -aunque la persiguieran de hecho en todos los campos. Sin embargo, el movimiento mismo de la secularización se opone intrínsecamente al Patronato, y poco a poco ha sido abandonado por los mismos gobiernos. Un ejemplo

reciente: En 1961 el gobierno de Bolivia renuncia al derecho del Patronato. Puede comprenderse que, con este poder, los gobiernos del siglo XIX pudieron impedir toda renovación en la Iglesia o toda oposición a sus planes.

Sin embargo, la Iglesia latinoamericana no tuvo ningún caso serio de constitución de «Iglesia nacional» como muchos políticos y algunos eclesiásticos lo intentaron en la Historia del continente. Esto muestra una relativa madurez y una fidelidad a la Catolicidad.

b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía. Los gobiernos, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos, como los príncipes alemanes en la Reforma o como ocurrió en la Revolución Francesa: No sólo de las diócesis, sino igualmente de los religiosos. Benardino Rivadavia -en Argentina- significa este paso en la secularización. No sólo intenta la constitución de una Iglesia nacional, sino que confisca bienes y pretende la reorganización de las órdenes religiosas (1824). Lo mismo la expoliación de conventos en Bolivia (1826) o las confiscaciones de Nicaragua (1830). Mucho después en Colombia se procede a la misma expropiación de los bienes de la Iglesia (1861), y sobre todo en México a partir de 1917.

Podemos decir que la Iglesia pierde todas las propiedades agrícolas o de otro tipo que podía haber heredado de la Colonia, para verse reducida a una pobreza real, puesto que de hecho vivirá de la sola contribución de los fieles, en la mayoría de los casos. Los obispos, sacerdotes, no dependerán más de bienes raíces, ni de sueldos del Estado (en la mayoría de las Naciones latinoamericanas), lo que permitirá una mayor libertad en el presente.

c) Pérdida progresiva del ejercicio de *los resortes legales y políticos* del Gobierno o del poder. En todo el proceso de la independencia la Iglesia interviene activamente, y esto hasta las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. Pero desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente -de un modo real- todo poder político (lo tendrá en la medida que un gobierno

quiera concederle algún poder, pero, evidentemente, con compensaciones en otros planos). Los grupos liberales serán más opuestos a la Iglesia, mientras que los conservadores la apoyarán según las circunstancias. A veces aparecieron en el pasado algunos Partidos Políticos confesionales -como en México, *Partido Católico* (1911)-, sin embargo no llegaron nunca al poder efectivo. Sólo los partidos de inspiración cristiana -no confesionales-, organizados a partir de la segunda guerra mundial, significan una presencia real de la conciencia cristiana en la sociedad latinoamericana, igualmente que los Sindicatos y las élites obreras o universitarias cristianas (estas últimas son muy activas, conquistando la mayoría en muchas elecciones estudiantiles, como en el caso de muchas universidades de Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, etc.). La Iglesia entra así positivamente en un régimen de civilización profana, y la conciencia cristiana comienza a tomar confianza en el nuevo «modo de ser».

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). Colombia es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ve -como un movimiento dialéctico- Gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarse el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849.

d) Por último, y por la influencia de Littré, la *enseñanza laica* se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones, desde 1884 en Argentina y Costa Rica. Sin embargo, hay una tendencia a replantear el problema escolar y en algunos países se vuelve a la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Las Universidades católicas nacen igualmente junto a las Universidades estatales, pero la teología no es aceptada en el rango de las «ciencias».

En algunos países la Iglesia ha comprendido la importancia de trabajar dentro de una doctrina de libertad de conciencia que no sea por ello meramente laicista. Se tendería, en ese caso, no a la utilización de los organismos estatales para los fines de la

Iglesia (que sería la actitud del régimen de Cristiandad), sino la libertad efectiva de una formación de la conciencia religiosa dentro de las estructuras educacionales del Estado (régimen pluralista de una civilización profana, pero respetuosa del problema de la religión y no contraria por principio, como el laicismo).

En el campo de la enseñanza, la Iglesia descubre nuevos medios, como la radio, las publicaciones, los diarios, etc.

La secularización produce lentamente la libertad de conciencias, lo que significa para la Iglesia el descubrir y crear nuevas maneras para cumplir su labor en la sociedad pluralista. El protestantismo, en cambio, encuentra su posibilidad de existencia en esta secularización. Ello agrava un tanto, en el comienzo, las relaciones entre Protestantismo e Iglesia, por cuanto son los gobiernos liberales, laicistas y positivistas los que luchando contra la Iglesia, abren las puertas al protestantismo. Sin embargo, con el tiempo, el protestantismo adquirirá una estructura mucho más nacionalizada y la Iglesia -adaptándose paulatinamente- podrá entablar un diálogo ecuménico.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA POLÍTICAMENTE INDEPENDIENTE

La tarea de la periodificación tiene siempre algo de artificial; nosotros creemos poder justificar en la realidad las siguientes etapas o períodos: por una parte el siglo XIX -con tres subdivisiones internas-, por otra el siglo XX con dos momentos.

A. *La Iglesia en transición, durante el siglo XIX (1808-1898)*

La Iglesia de América Latina queda absolutamente aislada y debe realizar sola una experiencia capital de su historia. En todo este proceso ha atravesado una verdadera «noche de la historia», y de ella ha salido profundamente purificada y pobre, pero adaptada a la nueva situación.[7]

---

7. Cfr. Notas bibliográficas, XII, p. 217.

6. Sexta etapa. La crisis de las guerras de la Independencia (1808-1825)

En la labor de la independencia, la Iglesia -sobre todo el clero y los religiosos, ya que el episcopado adoptará una posición ambigua- cumplió una labor esencial. Siendo de hecho el clero lo más culto en América Latina a fines del siglo XVIII, su actitud era capital para la Revolución. Esto explica que en un primer momento todos los gobiernos no hayan tomado medidas importantes de secularización. Pero inmediatamente se ve la falta de miembros, la desorganización, la división, el cansancio por tan exasperante activismo. Desde 1820 comenzarán las primeras medidas contra la Iglesia; ya en 1815, el tirano y Doctor Francia, en Paraguay, combatió a la Iglesia, pero ello se debe más a su despotismo que a razones objetivas.

Nos extenderemos más particularmente sobre este período, por cuanto además de ser el nacimiento de las nuevas naciones, significó para la Iglesia -generosa hasta la heroicidad- enormes e irrecuperables pérdidas, sobre todo de sus profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias, obras eclesiales en general.

Esta crisis y la actitud europea -en franca crisis misionera- explicará toda la historia posterior hasta el comienzo del siglo XX.

a) Actitud del Episcopado. Veamos rápidamente la posición del episcopado en cada nación.

En México el obispo fray Antonio de San Miguel -de Michoacán- reunía un grupo de economistas legalistas que pueden incluirse entre los antecedentes de la revolución. Sin embargo, Lizana -México-, Primo Feliciano Marín -Monterrey-, Llanos -Chiapa- y Estévez -Yucatán-, especialmente Manuel Ignacio González del Campillo -Puebla- obraron de manera indiferente o francamente contraria a la primera revolución. Sin embargo, la segunda guerra de la independencia -gracias a la postura liberal del Gobierno español de 1820-, hizo inclinar el

episcopado hacia el bando de los patriotas, especialmente por la acción del canónigo Monteagudo (1821).

En *Perú*, desde 1809 comienza el movimiento de la independencia. La primera sublevación tuvo lugar en Pumacagua. Don José Pérez y Armendáriz -Cuzco- no se opuso a los insurgentes, por lo que, aplastada la rebelión, el obispo fue depuesto por Fernando VII. Los restantes obispos peruanos apoyaron a los realistas contra la independencia; Silva y Olave, Carrión y Marfil, Sánchez Rangel y Fayas. Un Calixto Orihuela y un Goyeneche tuvieron cordiales relaciones con los vencedores patriotas. Sin embargo, podemos decir que la Iglesia de Perú comprendía que con el fin de la Colonia perdería su predominio en Sud-América, además que, por su fuerte y rica organización española, los grupos patriotas veían más estructurada la oposición. Fue sin embargo la dignidad de San Martín la que conquistó la confianza:

> « Yo llamo substancia de lo sucedido a la realización de la libertad e independencia del Perú, ya establecida como veis. Llamo modo, lo prodigioso de su triunfo de una pequeña porción de gente, venida de suma distancia, desnuda, mal provista, mandada por media docena de generales, humanos, llanos, pacíficos, sin más artillería que un cañón: sobre un ejército doble o triple, situado en su territorio...» (Obispo Orihela, febrero de 1825, *Pastoral al pueblo y clero*, refiriéndose al ejército de San Martín formado originariamente en Mendoza.)

En el Plata la situación fue un tanto diversa. En *Argentina* el obispo de Buenos Aires -Lué- se mostró contrario a la Primera Junta, y sin embargo no se opuso una vez constituida, muriendo en 1812. Orellana -Córdoba- se unió en cambio al movimiento contrarrevolucionario encabezado por Liniers, y fue desterrado en 1818. Videla del Pino -Salta- fue desterrado por Belgrano por actuar para el grupo realista. De este modo todo el episcopado desapareció de Argentina desde 1812. En *Uruguay* no había obispado. En *Bolivia* Moxó y Francolí -Charcas- adoptó una posición moderada y conciliadora, y aunque recibió

triunfalmente las tropas liberadoras de Buenos Aires, fue igualmente destituido desde 1816. Mientras que Remigio de La Santa y Ortega -La Paz- era convencido realista, huyendo a España en 1814. En Santa Cruz estaba Javier de Aldazábal, y aunque aceptó la revolución murió en 1812 dejando vacante su sede hasta 1821. En *Paraguay* el Dictador Francia depuso a Roque Antonio de Céspedes alegando su demencia. En *Chile* el vicario capitular, don José Santiago Rodríguez Zorrilla era realista, y el obispo de Concepción -Diego Antonio Martín de Villodres- apoyó en 1813 la contrarrevolución realista, y en 1815, ante el triunfo de los patriotas, huyó a España.

En *Ecuador*, muy por el contrario, la Segunda Junta tuvo por presidente al obispo, quien presidió igualmente el Congreso Constituyente: Don Cuero y Caicedo. De él dice Torrente:

> «El reverendo obispo don Juan José Caicedo, fue uno de los enemigos más terribles que se presentaron a la causa del rey. A sus pastorales y predicaciones revolucionarias se conmovió una gran parte del clero, y escudados algunos religiosos con las indulgencias que dicho prelado concedía a los que salían a defender la patria y la libertad, se pusieron sobre las armas y, formando partidas ambulantes, se dedicaron a hostigar a los realistas ya aumentar las fuerzas de los que sostenían la independencia.»[8]

El obispo de Cuenca -Andrés Quintián-, por el contrario, era un convencido realista y luchó contra la independencia.

En *Colombia* el obispo de Santa Fe de Bogotá -don Juan Bautista Sacristán- no fue aceptado en un primer momento, y adoptando una posición conciliadora se le dejó gobernar su diócesis, murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta murió en 1813- Sánchez Serrudo Carrillo -Cartagena- fue expulsado en 1812 porque no aceptó la Junta Revolucionaria.

El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, cumplió una conversión manifiesta y profunda, y significó para la revolución su mejor fundamento.

---

8. Cit. por VARGAS UGARTE, *El episcopado en los tiempos*..., p. 84.

Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar -aunque política- fue muy prudente y respetuosa. En *Venezuela*, Coll y Prat, obispo de Caracas, aceptó la independencia y sirvió de intermediario entre los revolucionarios y la Iglesia venezolana. En Guayana, el obispo no llegó nunca a ser consagrado hasta 1829. Santiago Hernández Milanés aceptó la independencia- murió en 1812. Cuando Coll y Prat fue llamado a España, Venezuela no tuvo ningún obispo.

En América Central, por último, el obispo Casaus y Torres -Guatemala- atacó el movimiento emancipador con una pastoral muy intransigente.

Como puede verse claramente, los obispos en general, habiendo sido nombrados por el sistema del Patronato, permanecieron más partidarios del rey que de los nuevos gobiernos. Pero sobre todo, como se ha visto con los ejemplos expuestos, la desorganización del Cuerpo Episcopal es total -esto significará la ausencia de ordenaciones, sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y destrucción de archivos, la desconexión de cada parroquia, de cada país. Así como la «Cristiandad medieval» perdió su unidad por la constitución de las nacionalidades -pero a través de cuatro o cinco siglos-, así América Latina (la «nueva cristiandad» como le llamaba Toribio de Mogrovejo) pierde su unidad en sólo un decenio. Los obispos, en el período colonial, tenían conciencia de pertenecer a una nación, de allí que fácilmente un obispo de México fuera nombrado en Perú, o del Río de la Plata se fuese al Norte. Ahora cada Iglesia se convertiría en una isla, y casi durante un siglo no habrá más comunicación. Esta crisis es mucho mayor que la provocada por la Revolución Francesa para la Iglesia en Francia, por cuanto la cercanía de Roma, la presencia numerosa de «Cristiandades» no afectadas, permitirán en poco tiempo la reconstrucción. Muy por el contrario, América Latina, que había «mamado de España su alimento vital», produciendo el movimiento emancipador, debía ahora reconstituir sola, y *sin ninguna ayuda extranjera*, todo el edificio en ruinas pero como se verá, en vez de

paz y orden, el siglo que sigue a estos acontecimientos será de guerras fratricidas o guerras ideológicas inspiradas en doctrinas anticristianas. La Iglesia desorganizada, con el tiempo, se anemizará aún más. ¡No podía ser de otro modo!

b) Actitud del clero. Los sacerdotes, elemento vital de la Colonia, en contacto directo con el pueblo, la aristocracia y los indios, significaron, sin lugar a dudas, el respaldo más profundo de la revolución.

Los patriotas, los revolucionarios criollos, eran minorías insignificantes sin auténtico apoyo popular -al menos en su comienzo-, en el campo. Sólo el clero tenía la doble cualidad de poseer una cultura suficiente y un amplio campo de «contacto». Su posición era esencial para el movimiento emancipador .

En *México*, de los ocho mil sacerdotes seis parecen haber apoyado la causa emancipadora.[9] Son bien conocidos el Padre Miguel Hidalgo y José María Morelos -ambos curas párrocos-, que dirigieron el levantamiento de los indios; lo mismo que los Padres Izquierdo y Magos.

En 1815 se contaban ya 125 sacerdotes fusilados por los realistas españoles. El convento agustino de México fue uno de los primeros focos revolucionarios en el primer período de la independencia; descubiertos, fueron expatriados. El presbítero José María Mercado -conocido por su virtud y responsable de la casa de ejercicios de Guadalajara- abrazó decididamente la causa de la independencia. Monteagudo, Pimentel, Arcediano de Valladolid, son personas fundamentales para entender los primeros momentos de la revolución.

En *Perú*, actuaron muchos religiosos en el levantamiento de Pumacagua. Sin embargo, puede decirse que fue el virreynato donde el clero fue menos ferviente en apoyar la revolución.

En *Argentina*, por el contrario la acción del clero fue decisiva, y no sólo apoyó el movimiento, sino que fue una de sus causas. Fray Ignacio Grela era uno de los que protestó de la elección de Cisneros como presidente de la Junta. En la petición presentada

---

9. Cfr. TORMO, *Hist. relig. de América* (inédito), III, p. 36.

al Cabildo para el nombramiento de una nueva Junta hay 17 sacerdotes que firman. El Deán Funes en Córdoba hace fracasar la contrarrevolución de Liniers -contra su propio obispo. Fray Luis Beltrán -capellán del ejército de San Martín- organizó la construcción de los cañones que llevarían la libertad a Chile con las campanas de algunos conventos- se le llama «el primer ingeniero del ejército libertador».

¡En la Asamblea de Tucumán -9 de julio de 1916- donde se firmó el acta de la Independencia, de los 29 firmantes (diputados de las provincias) 16 son sacerdotes católicos!

En el *Uruguay*, Vigodet escribía al obispo Lué y Reiga de Buenos Aires:

> «En vano sacrificaría mis desvelos para restituir el orden y tranquilidad perdidos en la Banda Oriental... si los pastores eclesiásticos se empeñan en sembrar la cizaña (se refiere a la revolución emancipadora)... ésta es la conducta casi general de los párrocos y eclesiásticos seculares y regulares que se sirven de la cura de almas en esta campaña.»[10]

El clero uruguayo tomó la misma actitud que el argentino. Lo mismo en *Bolivia* con gran descontento de Goyeneche. En *Ecuador* la noche de 1809 en que se decidió lanzar el «primer grito» de revolución estaban presentes tres sacerdotes, y al fin de la reunión se cantó la *Salve Regina*. El padre Rodríguez -profesor de Teología en el seminario- fue el autor del proyecto de Constitución que fue aprobado (documento republicano, y en las más modernas corrientes filosóficas y políticas del siglo XIX). La reacción realista significó la expulsión de muchos clérigos patriotas. En *Colombia*, en el levantamiento de julio de 1810 tomaron parte tres miembros del capítulo metropolitano y varios presbíteros -Morillo, realista, encarceló a varios sacerdotes por sus actitudes revolucionarias. En «El Calí», fray Joaquín Escobar fue el presidente. El convento dominico de Chiquinquirá como centenares de otros en América Latina- determinó entregar al Go-

10. Cit. en Ibid., p. 17.

bierno todos los bienes en común y particular, y entregó el dinero y las alhajas de oro para ayudar al nuevo Estado. En *Venezuela*, en cambio, el clero estuvo más dividido. José Cortes de Madariaga, canónigo, tuvo una importante actuación en la Junta Suprema de 1810. En el Congreso de 1811 tomaron parte nueve sacerdotes donde se declaró la Independencia, en Caracas.

En *América Central* el clero fue activo en ambas partes. El sacerdote José Castilla reunía en su casa la «Tertulia patriótica» de Guatemala, una de las causas próximas del movimiento emancipador. En el convento de Belén se realizaban reuniones secretas revolucionarias; cuando el capitán general lo supo, fueron severamente castigados los participantes. El padre José Matías Delgado inspiró el movimiento en El Salvador. En la reunión de la Asamblea de Guatemala de 1821, fue el canónigo doctor José María Castilla el primero en votar por la proclamación de la independencia, donde firmaron 13 sacerdotes entre los 28 presentes. El sacerdote doctor Simón Cañas hizo incluir los derechos ciudadanos de las poblaciones de color, «nuestros hermanos esclavos», les llamaba.

Como puede observarse, la actuación del clero fue decisiva. Sin embargo, el hecho de que la revolución tuviese, en varias partes, dos momentos, y que en toda Latinoamérica se sucediesen, después, gobiernos opuestos, hizo que el clero -lo más influyente de la sociedad- fuera perseguido ya por un grupo, ya por otro. Expulsiones, muertes, cárceles, desorientación, activismo y nerviosismo desenfrenado -y esto durante muchos decenios- alejaron a los sacerdotes de su cargo pastoral. La trágica situación exigía tomar una posición de «compromiso»; pero dicho «compromiso» era la causa de la fatiga, el aniquilamiento, la desorganización y la falta de continuidad en la labor sacerdotal. ¡Los sacerdotes guerreros o políticos difícilmente podían retornar a la antigua vida de apostolado¡ ¡He ahí una situación inevitable, por la cual la Iglesia habría cumplido su misión inmolándose hasta la extinción de sus fuerzas!

c) Actitud de los nuevos gobiernos. La posición general de todos ellos fue la siguiente: siendo las minorías revolucionarias -no el pueblo- de formación más o menos liberal, sintiéndose, sin embargo, en este primer momento, profundamente católicos (y hasta intolerantes hacia toda otra religión), adoptaron medidas disciplinarias y económicas, en la línea del *Patronato* que se atribuían, que arruinaron más aún la ya desorganizada Iglesia que había atravesado la crisis de la Independencia. Todo este período -y el siguiente (1825-1850)- será más conservador que liberal, en su fondo. ¡No puede producirse una ruptura tan capital en sólo algunos años!

La política general seguida por los nuevos gobiernos fue la de entablar relaciones directas con Roma. Como veremos, Roma está comprometida con Madrid y la Santa Alianza, pero poco a poco tomará sus libertades. Con esto se perseguían dos fines: el primero, el reconocimiento indirecto de la Independencia, cuyo valor moral era esencial; el segundo, la subordinación oficial y real de la Iglesia por el sistema de Patronato nacional, por cuanto los gobiernos patriotas no podían permitir que España hubiera ejercido el *Patronato* y ellos no; era una cuestión de poder y de prestigio.

En *México*, el carácter religioso y popular de la revolución se dejó ver en la Constitución de Apatzingan (1814): «La religión católica, apostólica, romana es la única que debe profesar el Estado» (Primer capítulo); «...la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación. Los transeúntes serán protegidos por la sociedad... con tal que reconozcan la soberanía e independencia de la nación y respeten la religión católica, apostólica y romana» (Tercer capítulo). Aun cuando Iturbide consigue la independencia (1821), el liberalismo de la Corte Española inclina a la Iglesia, en masa, por la causa de la Independencia. El Gobierno toma entonces una actitud conservadora. La *Gaceta* del gobierno de Guadalajara (11 de julio de 1821) dice: «...En favor de la Independencia no podemos hacer mayor apología que afirmar que con ella se salva en este reino la religión católica apostólica romana, vulnerada en los diarios de las Cortes últimas de 1820» (en España).[11]

11. TORMO, Ibid., p. 75.

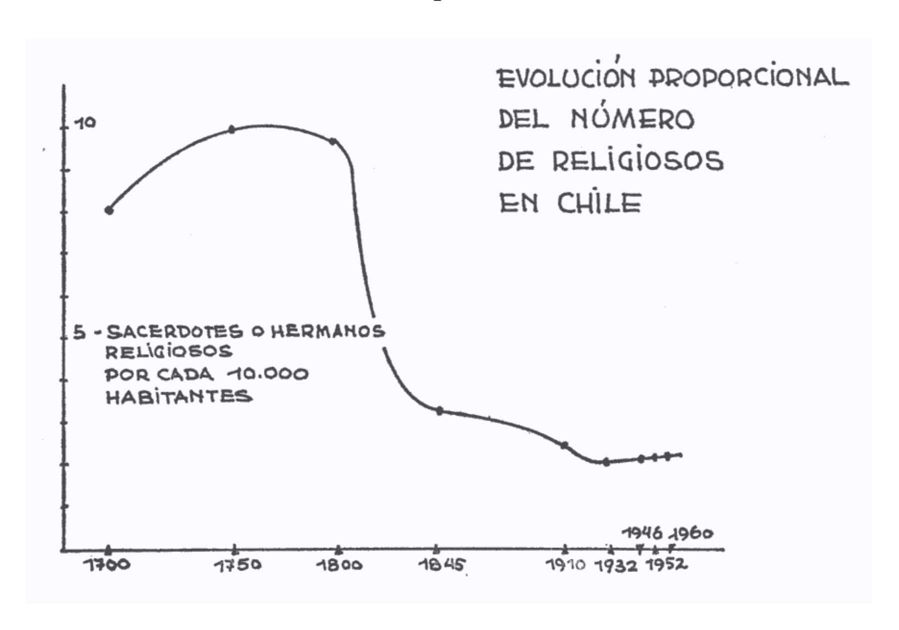
El abate Pradt -que anhelaba la posibilidad de dirigir la Iglesia mexicana (único ejemplo de este tipo en América Latina)- proponía liberar a la Iglesia de México de toda obediencia a Roma. Las medidas tomadas en 1821 -supresión de conventos, confiscación de bienes, etc- parecerían tener influencia de su persona. José María Luis Mora propuso la separación total de la Iglesia y el Estado; sin embargo, en la década 1820-1830 los dos partidos más importantes eran: el de los eclesiásticos que consideraban extinguido el *Patronato* -y con ello la Iglesia recuperaba su libertad-, el de los políticos, que pretendía ejercer siempre el *Patronato* Real.

En *Perú*, San Martín se arrogó los poderes *Patronales* hasta de modo abusivo, y, sobre todo, la actuación de Monteagudo fue aún más negativa. El anciano obispo Las Heras decidió su retiro. Disponían de los diezmos eclesiásticos, suspendían a los curas españoles, se cerraron los noviciados de los religiosos y se prohibía el profesor antes de treinta años; se imponía a las órdenes un impuesto especial para las necesidades de la nación, etc. Cuando en 1826 se despojaron los conventos, éstos fueron devueltos poco tiempo después por los malos resultados de tal operación. El *Patronato* fue integralmente ejercido por el gobierno del Perú.

En *Argentina* la religiosidad de un Belgrano, o de San Martín y Pueyrredon -algo política- contrastaba con el liberalismo de un Castelli y, más tarde, de un Bernardino Rivadavia. Fueron 17 los sacerdotes a quienes fue retirada la licencia de confesar por mantenerse todavía en la posición Realista. Fueron 17 clérigos y 32 religiosos quienes fueron expulsados del país por el mismo motivo. La ingerencia del Gobierno en la vida de los conventos quebrantó aún más la ya indisciplinada vida religiosa. En la Asamblea de 1813 el Gobierno se atribuye todos los poderes *patronales*; los hospitales religiosos pasan a manos de los seglares; la inquisición es suspendida; se reglamenta la administración de los diezmos; se declara independiente de toda autoridad extranjera a los religiosos; se derogan todas las excepciones y por ello mismo el obispo es la única autoridad eclesial; no pueden profesar menores de treinta años; etc. Sin embargo, eran doce los sacerdotes presentes en dicha Asamblea, y en el

artículo 19 dice: «La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado.»

El proyecto fundamental de reforma del clero fue presentado en octubre de 1822, bajo el respaldo de Bernardino Rivadavia; abolición del fuero personal del clero; abolición del diezmo; supresión de conventos de menos de dieciséis miembros; etc. La posición liberal dominó la Argentina por algún tiempo e hizo fracasar la misión Muzi en este país.



En *Paraguay*, el tirano Francia dominaba. Era doctor en Derecho Canónico de la Universidad de Córdoba del Tucumán, pero no había recibido las órdenes mayores. En *Chile*, tanto en 1812 como en 1818, la religión católica era la oficial del Estado; la de 1812 más liberal, la de 1818 más conservadora. En este clima O'Higgins, y sobre todo Cienfuegos, hicieron posible la misión Muzi. Sin embargo, desde 1823 el clima cambia -por influencia de Buenos Aires- y se comienzan la secularización: confiscación de los bienes de los religiosos, supresión de conventos de menos

de ocho miembros o cuando hubiere dos en una ciudad, etc. Hasta 1827 la política seguida se inspirará en la del Plata.

En *Bolivia*, en agosto de 1825, se decide la reforma de los religiosos. Tanto Bolívar como Sucre quisieron entablar relaciones con la Santa Sede.

En *Ecuador*, Bolívar se mostró sumamente prudente. En el artículo primero de la Constitución de la Provincia de Cuenca dice: «La religión católica, apostólica y romana, será la única que adopte la República, sin que ninguna otra en tiempo alguno pueda consentirse bajo ningún pretexto...» Nada, en los primeros tiempos de la independencia, mostró la menor influencia del sector liberal en Quito.

En *Colombia* y *Venezuela* -área donde trabajó especialmente el gran patriota Bolívar- el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones (pues son el fruto de la división de la *Gran Colombia* de Bolívar). En 1811 todos los jefes de la independencia juraron «defender con sus personas y con todas sus fuerzas los Estados de la Confederación venezolana y conservar y mantener pura e ilesa la Santa Religión Apostólica Romana, única y exclusiva de estos países». El mismo Libertador había jurado sobre el *Monte Sacro* -en Roma, cuando conoció personalmente a Pío VII en 1805-: «Juro por el Dios de mis padres... y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español.» En 1814 se expropiaron las alhajas de algunos conventos para subvencionar los ejércitos patriotas, por orden de Antonio Nariño. En 1817, Bolívar manifiesta su voluntad de hacer elegir los obispados vacantes, como «en los siglos más luminosos de la Iglesia». En el Congreso de Antofagasta del 3 de enero de 1820 se ve una vez más el deseo de entablar directamente relaciones con la Santa Sede.

En *Venezuela*, las corrientes masónicas se comenzaron a organizar desde 1820, no así en Colombia. Aunque el obispo de Mérida, monseñor Lasso, vio que la Iglesia se beneficiaría con la separación de la Iglesia y el Estado, Bolívar reivindicó una vez más el poder patronal del Estado en el Congreso de Cúcuta de 1821. En 1822 y 1823 se enviaron misiones a la Santa Sede

que no sólo pensaban arreglar el problema de un Concordato, sino también comenzar nuevamente *la misión entre los indios*; sin embargo, fracasaron. La Ley del *Patronato* fue firmada el 28 de julio de 1824. En 1826 el matrimonio «toca exclusivamente a los juzgados y tribunales civiles». El 26 de julio se clausuran los conventos con menos de ocho miembros.

En América Central, en Guatemala, por ejemplo, «La religión de las Provincias Unidas es la Católica, Apostólica y Romana, con exclusión de todas las demás» -juramento de fidelidad en junio de 1823.

Como resumen de todo este período inicial de las nacionalidades, podemos decir que la Iglesia sufrió la más grande de sus crisis, y al mismo tiempo que los Estados políticos comenzaban una nueva etapa en la que deberían buscar su nuevo «modo de ser». Los gobiernos, aunque de inspiración liberal, eran conservadores en su fondo, y las medidas antieclesiales tomadas, no significaban una persecución, sino *reformas* -como se les llamó en la época- que los gobiernos realizaban en el uso del Patronato. Vemos una y otra vez repetir la fórmula de «Iglesia católica, apostólica y romana», lo que nos muestra que la transformación de fondo no se ha realizado todavía, y la aspiración de todos los gobiernos es el ser reconocidos por el papado, mirado desde América como la mayor fuerza espiritual europea.

7. Séptima etapa. La crisis se ahonda (1825-1850)

Este período, aunque con excepciones, será menos liberal que el anterior, sobre todo en cuanto a las medidas tomadas por Roma que trataremos conjuntamente aquí. Al mismo tiempo, sin embargo, se comienza a gestar la verdadera revolución institucional e ideológica. Es, entonces, un momento de pacificación y de lenta organización de los nuevos grupos que dominarán en los cincuenta próximos años.

a) Antecedentes de la actitud de la Santa Sede.[12] Más de una tercera parte de los católicos del mundo son latinoamericanos, y, sin embargo, es casi totalmente ignorada en la Iglesia la Historia de estas comunidades tan importantes. Desde Europa, las fases de la emancipación fueron cuatro:

1) Desde la renuncia de Bayona (1808) hasta la restauración de Fernando VII. Miranda comienza su movimiento en 1808, y bien pronto descubren los patriotas la necesidad de un contacto directo con la Santa Sede, sin embargo, dicho contacto es difícil, pues España lo impide. Pío VII proyectó una encíclica al clero latinoamericano en pro de la revolución, en 1813. El papado sin embargo no podía todavía conocer directamente la situación americana.

2) La restauración de Fernando VII (1814-1817), producirá un retroceso del movimiento de emancipación -a tal punto que sólo Argentina permanecerá independiente, después de la expedición de Morillo contra Nueva Granada. Es Güemes -un caudillo de Salta (Argentina)-, el que permite reorganizar la expansión de la emancipación. La Santa Sede nombra 28 nuevos obispos para 38 sedes -entre 1814 y 1820-, aunque muchos no llegan a destino, y muy pocos se hacen cargo de sus funciones. La encíclica *Etsi Longissimo* (30 de enero de 1816) de Pío VII, conmueve a los revolucionarios:

> « Y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión de las Autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones (vos in seditiosis) de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón... Fácilmente lograréis tan santo objeto si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión (dice en latín: *gravissima defectionum damna*),[13] si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo, Fernando, Vuestro Rey Católico...»[14]

---

12. Debe consultarse el trabajo de LETURIA, o. c., II, obra de primera mano y llena de profundos hallazgos y nuevas pistas de investigación.

13. Esta fue la traducción oficial, española y tendenciosa del texto.

14. LETURIA, o. c., II, pp. 110-113.

El Papa estaba comprometido con la Santa Alianza y obraba en consecuencia.

3) El desastre para Fernando VII (1818-1823), ya que fracasando sus gestiones en Aquisgrán -para suprimir las revoluciones transatlánticas- estalla poco después la revolución de Riego (1819-1820), con lo que las tropas que estaban por partir de Cádiz contra Buenos Aires se ocupan en la guerra civil -esto tiene como consecuencia que, salvada Argentina, la revolución se extiende a Chile y ocupa Perú, mientras que el absolutismo borbónico cae en España en manos de los gobiernos *liberales* (argumento fundamental para los patriotas americanos, con lo cual toda la Iglesia latinoamericana se inclina definitivamente por la emancipación de España). Al mismo tiempo, llegan a Roma informes del obispo Orellana (de Córdoba del Tucumán) y del padre Pacheco, lo mismo que del arzobispado de Caracas y Lima. Fueron, en verdad, los informes del obispo Lasso de la Vega los que tuvieron mayor importancia para la proclamación de la neutralidad pontificia decretada por el mismo Pío VII (1823).

4) Liberado nuevamente el rey Fernando VII por la Santa Alianza (Verona, 1823), Francia piensa salvar el ideal monárquico en América (¡en esa América que era republicana por inspiración francesa!); pero Monroe hace conocer su doctrina de «América para los americanos». Bolívar, desde el norte llega al Perú, y después de Junín y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) las fuerzas españolas son definitivamente expulsadas. Canning reconoce de hecho la Gran Colombia, Argentina y México (16 de diciembre de 1824). En este tiempo partió monseñor Cienfuegos -de triste memoria- y Roma envió la misión Muzi a Chile, la primera en la historia latinoamericana, y que fracasando fue, sin embargo, un antecedente importante (1822-1825). Escribió la *Cartas apologéticas* -Muzi- y organizó la diócesis de Montevideo. En Roma, el cardenal Consalvi mostró a León II la importancia de la cuestión latinoamericana e hizo ver que «la legitimidad española no ejercía ya autoridad alguna».[15]

15. LETURIA, o. c., II, p. 235.

Y sin embargo, Roma volvería atrás en la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), cuya existencia está definitivamente demostrada:[16]

> « ...hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en esas regiones la cizaña de la rebelión (en el texto original dice: *«superseminate ist hic zizania homine inimico»*).[17]

El «párrafo interesante» -como le llamaba Vargas Laguna dice:

> «...a nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión...»[18]

Es evidente que los patriotas no aceptaron esta encíclica y que se hizo tradicional el decir que era apócrifa, falsificada por los españoles, etc. En verdad la presión del rey español fue tal, que León XI se inclinó ante su obstinación, pero, al fin, rindió el fruto contrario a lo que el rey pretendía.

b) La actitud constructiva de la Santa Sede (desde 1825 en adelante). La delegación Tejada -enviada por Bolívar ante el Vaticano, que fue el primero que recomendó a los obispos escribir directamente a Roma- hace avanzar el expediente de Nueva Granada. Roma se propone nombrar obispos *in partibus* (para no herir al rey español). Francia, Rusia, Austria y España se oponen (22 de noviembre de 1825) a toda «concesión de orden espiritual, porque creían que era un reconocimiento».[19] Tejada argumentó acerca del peligro de un cisma religioso en hispano-

16. Ibid, pp. 241-ss.
17. Como hemos indicado más arriba esta traducción oficial es igualmente tendenciosa (Leturia, ibid., pp. 266).
18. Ibid, pp. 265-271.
19. Ibid, p. 291.

américa (1826),[20] y se presentó listas para nombramiento de obispos -el cardenal Capelari presentó a León XII los obispos para la Gran Colombia, pero no *in partibus* sino «propietario» (18 de enero de 1827). Esta decisión, junto con el Breve adjunto, fue la coronación de la política religiosa de Bolívar; produjo un instantáneo vuelco de la opinión -por muchos decenios-: ¡Roma, después de diecisiete años había hablado por primera vez claramente! El 28 de octubre de 1827, el Libertador, Simón Bolívar, decía en su discurso público:

> «La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el... cordero que bala en vano por la madre que ha perdido.»[21]

El fracaso de la misión Vázquez de *México*, en 1829, en el momento de la muerte de Joaquín Pérez, obispo de Puebla, dejaba a México sin ningún obispo.

Fernando VII rompe las relaciones transitoriamente con Roma. León XII se repliega nuevamente (1828-1829), y sin embargo -pensando sobre todo en *Argentina* (donde no había ningún obispo) y *Chile*-, se dice que exclamó: «Daría mi sangre por el rey nuestro señor, pero no podría dar mi alma». Y «su alma» era la responsabilidad de proveer las sedes vacantes en América Latina. Fueron nombrados Vicuña y Larraín Salas para Santiago y Cienfuegos para Concepción (después de largas y do-

---

20. La prolongada oposición de Roma habría inclinado, con el tiempo, a un verdadero cisma. *La Constitución civil* del clero proyectada por MIRANDA, la actitud y los escritos de DE PRADT, que pretendía el nombramiento de Patriarcas en cada país con plenos poderes para constituir los episcopados independientemente de Roma; Matías Delgado en San Salvador, etc., dejaban ya pensar en tal hecho (Cfr. ASV, Secrt. di Stato, 281, 1825-50. 3: "Scisma accaduto nella diocesi di Guatemala"). Sólo la posición de Bolívar salvó los inconvenientes de este momento trascendental para la Historia de la Iglesia Latinoamericana. En esta ocasión se nombró igualmente el obispo de Charcas, con lo que se reorganizó la Iglesia de Bolivia.

21. Ibid. p. 314.

lorosas actuaciones). Pío VIII -conocedor de los problemas americanos- nombró a fray Justo Santa María de Oro primer obispo de *Cuyo* -Mendoza, San Juan y San Luis (Argentina)-, que había sido presentado el 11 de enero de 1828, promovido el 15 de diciembre de 1828 y consagrado por Cienfuegos en su viaje a Chile, el 21 de diciembre de 1830. De este modo, en algunos años, el episcopado argentino sería reorganizado. Pío VIII fracasó nuevamente en la política ante México.

Fue Gregorio XVI (1831-1835), en su primer consistorio del 28 de febrero de 1831, quien preconizó seis obispos residenciales para México -se consagró al mismo Pablo Vázquez como obispo de Puebla, y éste ordenaría a los cinco restantes. Esta vez Madrid nada hizo ante los hechos consumados, mientras que «el júbilo estallaba en México por la preconización de sus seis prelados».[22]

Fueron nombrados obispos *residenciales* -los que antes habían sido consagrados *in partibus*-: Medrano (Buenos Aires) y Vicuña (20 de marzo de septiembre de 1832 y 2 de julio de 1832), Cienfuegos (17 de diciembre de 1832), de Oro (3 de septiembre de 1834), Lazcano para Córdoba (30 de diciembre de 1834). Gregorio XVI erigió igualmente el vicariato apostólico de Montevideo (2 de agosto de 1832) nombrando a Larrañaga como primer vicario (14 de agosto de 1832). Montevideo será diócesis sólo en 1878, por la inestabilidad política y la falta de clero.

En Perú, en tres ocasiones (1821, 1825, 1828), se envían a Roma informes y listas de sacerdotes para ser nombrados obispos. Fue con Luis José Orbegaso con quien se entabló la negación y se nombró para Lima a Jorge Benavente (23 de junio 1834), Francisco Javier Luna Pizarro -que en 1846 será arzobispo de Lima, en categoría de *in partibus infidelium*.

El 5 de agosto de 1831, Gregorio XVI daba a conocer la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum*, preparación e introducción al reconocimiento de las nuevas Repúblicas americanas, «más respetuosos con la Santa Sede que el actual Gobierno español» (de María Cristina), que se produjo, *de hecho*, el 26 de noviembre de 1835 para la *República Neogranadina* (Colombia); el 5 de di-

22. Ibid. p. 375.

ciembre de 1836 para México. Los otros reconocimientos se hicieron después, pero la sustancia del acto ya se había realizado.

Por último, O'Leary, de Venezuela, exclamó en Roma -podríamos decir, en Europa- el 9 de abril de 1839:

> «...Dice (el Papa) que nosotros cambiamos ministros frecuentemente, que las revoluciones son eternas, etc. Yo le dije que en Francia ha habido más movimientos en estos últimos ocho años que en Venezuela, y diez veces más cambios de ministerio... ¡Es muy difícil tratar con esta gente!» (*Breve descripción* a Bonilla).

La insistencia -contra España, contra Europa entera a veces y aún contra la misma Roma- de los nuevos gobiernos, de entablar relaciones directas con el sucesor de Pedro, nos muestra claramente que el catolicismo de aquellas antiguas colonias hispánicas, lejos de ser superficial era, realmente, un elemento esencial de su conciencia colectiva. Esto, es evidente, habla profuda y positivamente de la evangelización hispánica.

c) Situación de la Iglesia y el Estado. En cada país la Iglesia debe amoldarse a las exigencias de los acontecimientos concretos, y al modo de reaccionar de sus nuevos -y por lo tanto inexpertos- gobiernos.

En *Brasil*, esta época está dominada por Pedro II -que toma el poder con seis años cuando Pedro I abdica en 1831- quien gobernará de 1840 a 1889. El emperador, católico en su fe, es profundamente *monárquico* y absolutista en el ejercicio del poder: la Iglesia debe subordinarse al Estado. Los mismos miembrbs de la Iglesia pertenecían a la masonería, por lo cual, cuando Pío IX la condenó, produjo un gran levantamiento de la opinión contra el papado. La Iglesia se situó entonces ante tres polos: el Estado que ejercía el Patronato del Portugal, los partidos liberales, la masonería (las *Irmandades* comenzaron desde 1872 una gran campaña antieclesial). Sin embargo, aunque con convulsiones, todo este período podría todavía juzgarse conservador (como en todos los países que veremos a continuación).

En *México* (1824-1857) este período termina con la toma del

poder de los liberales (La *Ley Juárez, Ley Lerdo y Ley Iglesias* confiscan las tierras de la Iglesia, prohíben toda subvención del Gobierno a las parroquias, el matrimonio será civil y la Iglesia católica no es ya la religión del Estado). Allí se produce la primera gran ruptura, que será aún aumentada y estructurada por Porfirio Díaz (1876-1911). Los masones bien organizados desde 1825 son poco a poco el grupo esencial en la política mexicana.

Santa Ana -liberal primero, conservador después- es un ejemplo de la inestabilidad de esta época (que va de los *puros* a los *moderados*). No hay, sin embargo, ningún cambio sustancial para la Iglesia. Dominique de Pradt enumeraba así el personal de la Iglesia mexicana en 1827: Arzobispado: 1; Obispos: 9; parroquias: 1.194; sacerdotes seculares: 3.483 (dedicados a la cura animarum: 1.240); habitantes: 8 millones; órdenes monásticas: 5; conventos: 151; religiosos: 969 (en parroquias: 40; misioneros: 101; miembros de la Propaganda: 323).[23]

América Central permaneció unificada en la Confederación desde 1824 a 1839, pero fueron muy difíciles las relaciones con la Santa Sede por la presencia del obispo semi-cismático de San Salvador (Delgado). Los gobiernos conservadores de Rafael Carrera (1839-1865), Francisco Ferrer (1840-1853), y del «Régimen Conservador» en San Salvador (1839-1871) no producen todavía un cambio fundamental. La confiscación de los bienes eclesiásticos, sin embargo, se comenzó a realizar en 1822 -y fueron los dominicos, reputados por su riqueza, los que más perdieron (habían fundado cinco ciudades en torno al lago Amatitlán). En 1818 el arzobispado de Guatemala tenía 17 vicariatos, 131 parroquias, 424 iglesias, 85 misiones en los valles, 914 en las haciendas y 910 en trapiches, 1.720 cofradías y un total de 505 mil fieles.[24]

En *Colombia* la República se declaró en ejercicio del Patronato (1824), lo que permitió al Gobierno -en todos los años siguientes- lamentables abusos e intromisión permanente en los problemas eclesiásticos. La inestabilidad por la renuncia de Bolívar en 1830- reinará en Colombia indefinidamente. El gobierno de Santander (1832-1837) es un ejemplo más de tiranía.

---

23. *Concordat de l' Amérique avec Rome*, París 1827, p. 265 (TORMO, III, Ibid. p. 145).

24. TORMO, Ibid. p. 145.

Fue José Ignacio Márquez quien se enfrentó con la Iglesia. En 1849, José Hilario López, con el régimen liberal (1849-1886), producirá la primera ruptura consciente en Latinoamérica con el pasado colonial. En Colombia la oposición entre conservadores y liberales ha sido siempre muy violenta, por lo cual, al fin, quizás haya sido perjudicial para ambas partes.

En *Venezuela*, en 1837 había 200 sacerdotes menos que en 1810. En Guayana sólo quedaba un sacerdote, y, en los llanos de Apuré, la total regresión de los *llaneros* no pudo contar con más sacerdotes que los auxiliaran. Unos habían muerto, otros emigraron, o fueron exilados tanto por los realistas como por los patriotas. Sin embargo, si la situación de la Iglesia fue difícil durante los años de la guerra, se tornó aún peor por las leyes que se aplicaron después. A pesar de ello, el gobierno de José Antonio Páez (1829-1846) entabló relaciones de concordia y llegó hasta preocuparse del estado ruinoso de las misiones.

En *Ecuador* el gobierno de Juan José Flores (1829-1834) y el de Rocafuerte proclaman a la «Religión católica, apostólica y romana» como la oficial del Estado a exclusión de cualquier otra. Este último, sin embargo, de inspiración liberal, impulsa a la introducción del protestantismo. El gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1875) hará retroceder hasta esa fecha la «reacción anticlerical».

El *Perú* atravesó desde 1823 a 1845 un período de inestabilidad con nueve presidentes o dictadores; el gobierno de Ramón Castilla y el de Echenique (1845-1862) significan un orden en equilibrio. El catolicismo es la religión oficial del Estado con exclusión de otra, a tal punto que en 1915, cuando grupos protestantes intentaron organizar ciertas misiones entre indios, no pudieron hacerlo por ser ello contrario a la Constitución.

En *Argentina*, la Reforma eclesiástica de Rivadavia (1826) produjo la casi desaparición de los religiosos.

El gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) realizó la unidad nacional, aunque con medios dictatoriales (si bien era federalista) como la tristemente célebre *mazorca*. En verdad era un conservador, y trató a la Iglesia con respeto. Invitó aún a los jesuitas a volver al territorio nacional. Un grupo llegó a proclamar «religión o muerte», lema de los partidarios de Rosas. Los

caudillos dominaban las diversas provincias, y uno de ellos, Urquiza, unido a muchas otras fuerzas, derroca al tirano. La Constitución de 1853 dice: «La religión católica, apostólica y romana es el culto de la nación argentina». Será con el triunfo de Buenos Aires -gracias a Bartolomé Mitre en 1860- cuando la ruptura se comenzará a producir con el pasado.

En *Uruguay*, la contienda entre *Blancos* y *Colorados* (1830-1852) dividió el pueblo durante tres decenios. Una vez muerto monseñor Larrañaga, sus sucesores no pudieron poner del todo remedio a la ruina que de la guerra se seguía. El libre comercio con Inglaterra y Francia introdujo tempranamente las ideologías europeas, y se fue lentamente constituyendo una élite liberal que gobernará al país hasta el presente.

En *Chile*, los conservadores dominarán desde 1831 hasta 1861 (los *pipiolos*), mientras que un Freire y otros liberales (los *pelucones*) fueron exiliados. En la Constitución de 1833 la religión católica es la oficial del Estado y se excluye la existencia de toda otra religión aunque el Estado ejerce el Patronato. En 1831, hay en Santiago 147 sacerdotes para 60 mil habitantes.

En *Bolivia*, escribía el deán fray Matías de Terrazas al Papa:

> «80 parroquias (están) vacantes... por no haberse podido proveer en propiedad por las convulsiones de la guerra. En toda la República boliviana... no hay un solo obispo... tenemos que recurrir a la República del Bajo Perú, donde también hay sólo dos obispos, el de Cuzco y el de Arequipa, distantes de aquí de 1.500 kilómetros.»[25]

Cuando Andrés de Santa Cruz (1829-1839) comienza su gobierno dictatorial, la paz se impone un tanto por la fuerza, pero después (hasta 1864) comienza un auténtico caos político. La Iglesia no puede madurar en dicho clima.

d) La crisis misionera europea. Un nuevo factor que no debe ser olvidado, es que América Hispánica había dependido de la

25. VARGAS UGARTE, *El episcopado en el tiempo de la Emancipación*, p.340.

ayuda del Patronato para realizar sus misiones. Una vez independiente, el Patronato dejó de existir, pero al mismo tiempo Europa sufría una profunda falta de misioneros,[26] lo que significó para los nuevos países una nueva causa de desamparo. Ya en 1773, Borgia, secretario de la Propaganda, exponía la dolorosa situación de esta Congregación: la expulsión de los jesuitas, la Revolución Francesa y las luchas entre monárquicos y republicanos en Europa, agravarían la situación.

En América Latina, por las guerras de la Independencia, casi todas las misiones fueron lamentablemente desorganizadas. En Chile, por ejemplo, al cerrarse el seminario de Chillán (1811), y al ser expulsados en 1817 los 31 últimos misioneros, se paralizaron las misiones entre indios. Los franciscanos que habían reemplazado a los jesuitas en las *Reducciones* del Paraguay fueron igualmente expulsados en 1810 -y los 106.000 guaraníes se dispersaron, mientras sus iglesias y pueblos eran saqueados por los colonos bolivianos, paraguayos y portugueses. En Perú se realizarán aún algunos avances -en 1812 se crean todavía las estaciones de Conibos y Sendis.

En la época de Gregorio XVI son expulsados los franciscanos de Texas, Nuevo México y California (1833-34). En vez de reforzar dichas misiones, México, con dicha expulsión, invita a los Estados Unidos a apropiarse de sus territorios. Los 30 mil indios que los franciscanos habían evangelizado y civilizado se dispersan (en 1908 sólo quedaban tres mil y como vagabundos o limosneros).

Sin embargo, se verá un lento renacer. Andrés Herrero, franciscano (1834), comisario general de las misiones en América Hispánica, constituye un grupo de doce franciscanos para evangelizar los indios en Bolivia (la mayoría de la población); poco después partirán otros 83. Se abren nuevamente *Colegios* en Perú, Chile y Bolivia. En 1843 los dominicos vuelven al Perú. En 1849 comienzan a llegar al Brasil las Congregaciones activas femeninas, hasta 1872 (aunque, en el mismo Brasil, el Gobierno clausura en 1854, hasta 1891 -cuando se separa la Iglesia del Estado-, los noviciados de todos las órdenes religiosas).

26. Cfr .DELACROIX, *Histoire Générale des Missions*, III, pp. 27 58.

En 1825, un joven canónigo, Mastai, cumplió una misión en Chile, y con él, siendo ya Pío IX, comienza el florecimiento misionero latinoamericano en el siglo XIX.

En todo este período, la Iglesia se debilita más aún. El ambiente económico, político, intelectual hace pensar en aquellos momentos de la historia en los que muere una época -en este caso el Imperio Colonial y la Nueva Cristiandad hispanoamericana. Es en verdad la agonía de un momento -como cuando los bárbaros invaden Europa- y al mismo tiempo la esperanza de otro que se abre lentamente. La crisis se ahonda sin llegar todavía ni a pensarse en la posibilidad de una solución. Si el cristianismo se mantiene es más por inercia, y por la valentía y la generosidad de muy pocos. El pueblo conserva fuertemente el testimonio de la cristiandad colonial, pero las nuevas élites gobernantes -que son en verdad el «núcleo» (Kern) de la nueva civilización- vuelven la espalda al pasado, y con él a la Iglesia.

Las universidades en crisis, los pocos, poquísimos, seminarios reorganizados dan una muy débil formación intelectual, los libros de teología o filosofía cristiana no llegan ya de España, las imprentas no pertenecen ya a la Iglesia. En fin, las fuentes mismas de un renacimiento se han ido agotando, y hasta la esperanza de una posible renovación pareciera injustificada.

8. Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1898)

En el nivel de la *civilización*, las naciones comienzan a recibir un gran influjo anglosajón (norteamericano e inglés), gracias a las técnicas, escuelas de ingeniería, etc. Al nivel de la *cultura* y del «*núcleo ético-mítico*» irrumpe, por primera vez de manera consciente, el liberalismo -movimiento de opinión, élite político-cultural que realiza: primero, al nivel de las instituciones, y después lentamente al nivel popular, una auténtica transformación de los contenidos de la conciencia colectiva en Latinoamérica. La sociedad pluralista, la civilización profana será en el siglo XX un hecho, sobre todo en las grandes ciudades, en las universidades, en los sindicatos, en las minorías dirigentes.

a) Situación de la Iglesia y el Estado. La ruptura es a veces imperceptible, y en cada país debe situarse -si es que un historiador puede situarse con alguna fecha- a partir de 1850.

En *Brasil*, aunque los liberales habían gobernado mucho antes, es con la República (1889), y con la Constitución que proclama la separación de la Iglesia y el Estado, cuando dicha ruptura, al nivel institucional, se produce. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el positivismo impera en Brasil desde 1870, y es él el factor ideológico de transformación.

En *Argentina*, el liberalismo irrumpe con Mitre y Sarmiento, y, sin embargo, nunca se producirá un choque abierto y total. La ley de enseñanza laica (1884) significó, al nivel popular, un rudo golpe a la conciencia colectiva del tipo de la «Nueva Cristiandad» colonial.

En *Chile*, los liberales (1861-1891) con Pérez, constituyen un período de paz política y religiosa. Con Pintos se trata de decretar la libertad de cultos y el matrimonio civil. Este último fue aceptado y organizado a partir de 1884. La reacción de José Manuel Balmaceda impidió la separación del Estado y la Iglesia, que será, sin embargo, promulgada por la Constitución de 1925.

Los *colorados* dominaron el Uruguay en todo este tiempo (1852-1903); la separación se producirá en 1917, junto con una velada persecución religiosa, y un gran sectarismo antirreligioso. Las leyes de secularización y laicismo son de esta época. En 1856 había sido nombrado el primer obispo de Montevideo, don José Benito Lamas. En 1897, Montevideo es arzobispado.

En *Paraguay*, bajo los dos López (1840-1870) el *Patronato* fue ejercido por ambos, y la Iglesia se mantuvo bajo su poder. Después de la guerra de 1870, la decadencia de la sociedad paraguaya fue muy profunda y la Iglesia también conoció esta crisis.

En *Bolivia*, fracasa un intento de concordato en 1851 e igualmente en 1884. El caos político hasta 1864 -gobierno de Mariano Melgarejo- continúa a partir de 1870. Con la elección de Narciso Campero se establece un Gobierno conservador (desde 1880), y desde 1888 hay una cierta cooperación con la Iglesia. Desde 1898 el partido liberal vuelve al Gobierno y decretará en

1906 la libertad de culto, permitiendo así oficialmente la difusión del protestantismo.

Largo período de inestabilidad imperó en *Perú* hasta el gobierno de Nicolás Piérola (1890-1899). Al nivel institucional no hay cambios fundamentales; en el nivel cultural el positivismo primero, el indigenismo y el socialismo después, significan diversas corrientes de pensamiento y personas que imponen un pluralismo efectivo.

En *Ecuador*, el militante cristiano Gabriel García Moreno (1860-1875) refuerza la unión de la Iglesia con el Estado (realízase un concordato en 1862 con la Santa Sede). Se convoca en 1863 el primer Concilio provincial. Sin embargo, en 1897, estando nuevamente los liberales en el poder, se rompe el concordato. La división total entre conservadores y liberales, católicos y anticatólicos, ha producido un gran mal en esta pequeña república.

En *Colombia*, los liberales estarán en el poder desde 1849 hasta 1886. Comienza la persecución religiosa con José Hilario López, los jesuitas que habían vuelto se ven expulsados nuevamente. En 1853 se efectúa la separación de la Iglesia del Estado (la primera que se produce en América Latina, y con verdadera violencia), libertad de expresión, sufragio universal, matrimonio civil y divorcio, etc. En 1861, el Estado confisca los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad; se exilan muchos obispos, igualmente que el delegado apostólico. En 1863 se le quita la personería jurídica a la Iglesia. En 1876 nueva persecución y mayores exilios. Sin embargo, en 1886, con el triunfo de los conservadores se vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado, y sólo en 1930 -cuando los liberales suben nuevamente al gobierno- se proclama la libertad de culto (que permite al protestantismo difundirse por el país).

En *Venezuela*, después de la caída de los hermanos Monagas (1858) se producen sucesivas revoluciones y golpes de Estado, a veces unitarios, otras federales. Antonio Guzmán Blanco (1870-1888), liberal y de tendencias dictatoriales, se enfrenta con el arzobispo de Caracas, monseñor Guevara y Lira, que debe refugiarse en las islas Trinidad. En 1872, los cursos de teología del Seminario son transferidos a la Universidad central, se disuelven los conventos de religiosos, se confiscan los bienes. En

1874 se promulga el matrimonio civil, se expulsa a los religiosos. El dictador promueve el protestantismo y ofrece a éste una de las iglesias confiscadas. Guzmán Blanco, gran maestro de la Orden Masónica, llega a nombrar un obispo (en virtud del pretendido *Patronato*).

En *América Central* la situación es semejante. Los liberales Justo Rufino Barrios (1781-1885) y Manuel Estrado Cabrera (1898-1923) dominan Guatemala. Promulgan las leyes de enseñanza laica, instauran el Código de Napoleón, separan la Iglesia del Estado, confiscan los bienes de las órdenes y de los sacerdotes. Ellos y los futuros gobiernos abren las puertas a los capitales norteamericanos: *International Railways of C. America*, y especialmente la *United Fruit* (bajo Ubico). En Honduras, desde 1880, los liberales están en el poder. Ese mismo año se separa la Iglesia del Estado, se fijan impuestos a los bienes de la Iglesia, que quedan reducidos a las iglesias y residencias del clero. En Nicaragua, el régimen conservador (1857-1893) permite aún la creación de un «Partido conservador católico».

Con José Santos Zelaya se separa la Iglesia del Estado, se suprimen las órdenes religiosas, se exilan obispos y sacerdotes. Todo esto entre 1893 a 1904. El partido liberal (1871-1945) domina la vida en El Salvador. En la Constitución se separa la Iglesia del Estado, se admite el matrimonio civil y el divorcio, se promulga la enseñanza laica, se proscriben las órdenes religiosas, etc. En Costa Rica, por el contrario, los conservadores imponen el orden y la estabilidad al país desde 1870. Sin embargo, ya desde 1864, existe la libertad de culto, y en 1884 un Gobierno liberal produce la expulsión de los jesuitas y del obispo de San José, la enseñanza laica, etc. (estas leyes serán derogadas en 1942).

Es en *México* donde la «ruptura» con el pasado tomó mayor conciencia de sí misma, a tal punto que todas las luchas de ese tiempo se denominaron: «*La Reforma*», contra los «*Continuistas*» o conservadores. «La Reforma consuma la independencia y le otorga su verdadera significación, pues plantea el examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Este examen concluye con una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo -que conciliaba a las dos

primeras en una afirmación superior .»[27] Sin embargo, como puede verse bien en una historia general de Latinoamérica, esos tres constituyentes «negados» subsisten después de la Reforma y siguen pidiendo una real vigencia en una conciencia latinoamericana adulta. La Constitución de 1857 produce ya la ruptura con la Iglesia, y mucho más con el triunfo de los liberales -Benito Juárez- en la década siguiente: separación de la Iglesia y el Estado, confiscación de bienes, etc. Con Porfirio Díaz (1876-1911), el Gobierno, que instaura el positivismo como doctrina nacional, se proclama el matrimonio y la sepultura civil, se nacionalizan los bienes que le quedan aún a la Iglesia, se expulsa a los religiosos (1873-1875). Este Gobierno, al fin, era un gobierno de *científicos* (*como* se les llamaba), de tendencia capitalista, industrial y urbana. Es el campo (los indios -bajo la dirección de diversos caudillos, especialmente Zapata y Pancho Villa) el que le hace caer en 1911. Pero la revolución del *Socialismo mexicano* de 1917 se volverá nuevamente contra la Iglesia, iniciando así la mayor persecución de los tiempos modernos en América Latina.

La evolución de la opinión o de los grupos o partidos políticos -que muestran bien la evolución total de las comunidades latinoamericanas- es aproximadamente los siglos XIX y XX, la siguiente:

En el siglo XIX las opiniones se polarizan entre *un grupo conservador*, que poya el continuismo de la Iglesia católica (aunque siempre en sistema de Patronato) y que es más bien oligárquico y de la aristocracia criolla; el otro grupo es *liberal*, que se propone la ruptura con el pasado, de inspiración francesa y extranjera, anticatólica, más bien de clase media e intelectual: sus miembros son ante todo abogados, médicos y maestros. Cada país, es evidente, tiene sus particularidades y diferencias.

En el siglo XX estas dos fracciones se dividen: los conservadores poseerán un *ala derecha* -muchas veces derecha católica o derecha populista o dictatorial militar-; un *ala central*, la antigua oligarquía, ahora capitalista y algo extranjerizante (los

27. O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, en *Cuadernos Americanos* (México) (1950) p. 124 (V. Alba).

partidos propiamente conservadores); los liberales tendrán igualmente un ala derecha, que se confunde casi con los conservadores ala central (liberales oligárquicos, burgueses, de alta clase media); un ala popular, constituida muchas veces por los denominados *radicales* o por los de posiciones análogas, que continúan lo más propio del antiguo liberalismo, aunque con apoyo popular por medio de los caudillos regionales. Todos estos grupos, sin embargo, pierden fuerza continuamente por falta de doctrinas que apoyen su acción, y porque siendo residuos del siglo XIX contienen el vicio de un estrecho nacionalismo.

Aparecen en nuestro tiempo fuerzas nuevas; por una parte, los socialismos, *marxismos* y el Partido Comunista, que atrae lo más activo del antiguo liberalismo, y, por otra parte, los *Partidos de inspiración Cristiana*, organizados en todas las Naciones Latinoamericanas.[28] Estas dos fuerzas son las únicas que se oponen conscientemente en todo el continente, y por ello mismo no son ya solamente «nacionalistas» sino «continentales». Un ejemplo reciente: «Recordamos que hasta antes de la elección complementaria de Curicó, y aparte de aquellas dos corrientes -la democristiana y la marxista-, existía la combinación de los partidos históricos...» (El Mercurio (Santiago), *La semana política*, 26 de abril de 1964, p. 3, col. 3).

Esos «partidos históricos» son todos los nombrados arriba, y que han retirado sus candidatos. Es un ejemplo entre mil de la nueva situación latinoamericana, y de la función que el cristianismo comienza a tener en la nueva civilización profana y pluralista. ¡El tiempo del *Patronato* ha terminado definitivamente e igualmente el de la *Nueva Cristiandad* colonial!

b) Desarrollo inorgánico. La Iglesia, evidentemente, es solidaria de la situación global de la civilización en la que existe. Si América Latina es un continente -aunque con excepciones-

---

28. De orientación parecida a la izquierda italiana (como en el caso de Fanfani), y no del C.D.U. alemán o el M.R.P. francés. Véase: R. ECHÁIZ, *Evolución histórica de los partidos políticos chilenos*, Santiago 1939; A. EDWARDS, Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos, Santiago 1903; C. MELO, *Los partidos políticos argentinos*, Córdoba 1943 J. FABREGAT, *Los partidos políticos uruguayos*. Montevideo 1949, etc.

subdesarrollado, la Iglesia no puede dejar, igualmente, de serlo. Los continuos movimientos políticos, sociales y económicos, la inestabilidad, la pobreza y aun la miseria, las luchas y persecuciones, no han permitido una reestructuración de la Iglesia desde las guerras de la Independencia. Además, se produce desde 1880 una segunda emigración -españoles, italianos en gran número, y algo menor de alemanes, ingleses, etc.-, y un aumento demográfico sin precedentes. La Institución eclesial en crisis se ve nuevamente arrollada por el número creciente de fieles bautizados, pero no catequizados:

AUMENTO DEMOGRÁFICO EN AMÉRICA LATINA (1650-1950)

1650	12	millones	de	habitantes	(80 %	indios,	6,4 %	blancos)
1700	"	"	"	"				
1750	11	"	"	"				
1800	19	"	"	"	(35 %	"	18,8 %	"
1850	33	"	"	"				
1900	63	"	"	"				
1950	163	"	"	"	(8,8 %	"	44,5 %	"
2000	592	"	"	"				

F. Debuyst, *La población en América Latina*, p. 68 y 157

El europeo que llegaba a América Latina en el siglo pasado, perdía el apoyo sociológico que su *cristiandad* nacional y regional le había siempre proporcionado. Su fe, la del español, italiano, francés o alemán, nacía en un ambiente milenariamente católico. En América Latina, la Iglesia era perseguida, la indiferencia se iba adueñando de la clase media, la Iglesia no tenía posibilidades de atender a los recién llegados. Esos emigrantes, en su gran mayoría católicos, perdían su fe o al menos no la practicaban más. Los mismos habitantes del campo -más o menos cristianizado durante la época colonial- afluían a las grandes ciudades en búsqueda de trabajo. La falta de parroquias, de obras, de organizaciones producía una desorientación. Poco a poco, todas las grandes ciudades -que son el corazón de la civilización latinoamericana- se fueron descristianizando profundamente. La clase obrera nace en este ambiente, de ciudad

semi-industrial, semi-pagana, pluralista y profana. La antigua pastoral de la *Nueva Cristiandad* colonial se siente impotente ante esta invasión de extranjeros -extranjeros del país, extranjeros de «tierra adentro». Las universidades en manos del positivismo, los partidos políticos en la de los liberales. El fin del siglo XIX es verdaderamente angustioso, con cierta desesperanza trágica.

c) Renacimiento misionero. Bajo Pío IX, no sólo se funda en 1858 el *Colegio Pío Latino Americano* en Roma y se realizan numerosos concordatos (Bolivia 1851; Guatemala 1860; el mismo año con Costa Rica; Honduras y Nicaragua 1861; Venezuela y Ecuador 1862), sin que se llegue a obtener ayudas materiales de los gobiernos para llevar a cabo las misiones de la *Propaganda Fide*. En 1848 partieron doce capuchinos para evangelizar a los araucanos de Chile (en nuestros días sobre los 340 mil araucanos, hay 327 mil cristianos). En 1855, 24 franciscanos, y, en 1856, 14 más partieron después hacia Argentina en las mismas condiciones. En 1850, Guadalupe es sufragánea de Bordeaux. Desde 1860 los franciscanos y capuchinos evangelizan a los indios del Amazonas brasileño; los dominicos desde 1880; en 1895 los salesianos; 1897 los «espiritanos», etc. En Perú, el Papa León XII (1895) hace una llamada al episcopado para aumentar el esfuerzo de las misiones entre indios (el 57 por ciento de la población). El primer grupo de agustinos llega en 1900. En Argentina, es sobre todo la obra de los salesianos de Don Bosco -desde 1789- la que realiza una obra magnífica en la evangelización de todo la Patagonia entre araucanos y fueguinos; también en el sur de Chile. En Colombia comienza la reorganización en 1840. Los agustinos llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1918. En 1928 y en 1953, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión.

Sin embargo, aunque importante, la misión entre indios no significará ya el problema *central* con el que la Iglesia se enfrentará en el siglo XX, con excepción de Bolivia y Perú.

Así concluye el siglo XIX. *La civilización profana y pluralista* se ha hecho presente. Sin embargo, la Iglesia tiene todavía todo

el aspecto y las estructuras de la antigua *Nueva Cristiandad* colonial. Y es más, esta Iglesia luchará todavía mucho tiempo para recuperar antiguos derechos o para no perder los últimos, pensando en una civilización que no existe más. Esto nos hace recordar aquel *Concilio Vaticano I* que defendía todavía los territorios de la Santa Sede. El anacronismo, el integrismo es una falta frecuente en la Iglesia, aunque -como veremos- nunca faltaron los profetas y son ellos los que han comenzado ya, antes del fin del siglo XIX, a cavar los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX.

B. *La Iglesia ante la civilización profana y pluralista (1899)*

Sólo nos ha tocado vivir el primer momento de esta evolución.

9. Novena etapa. La unidad y el renacimiento de las élites del catolicismo latinoamericano (1899-1955)

Tres hechos mayores marcan esta época de transformación y renacimiento, que sólo está mostrando sus primeros frutos: el Concilio plenario latinoamericano (Roma, 1899), la creación de la conciencia y las instituciones del laicado de Acción Católica (en torno al año 1930), la Conferencia plenaria del Episcopado latinoamericano en Río de Janeiro en 1955 y la fundación del CELAM. De estos tres hechos nace paulatinamente en toda América Latina una mayor coordinación de los esfuerzos, una renovación bíblica, litúrgica, catequística, teológica, social, cultural, política, de la que no tenemos todavía buenos estudios monográficos para poder valorarla en toda su extensión. Sin embargo existe y podemos descubrir innumerables signos de su vitalidad.[29]

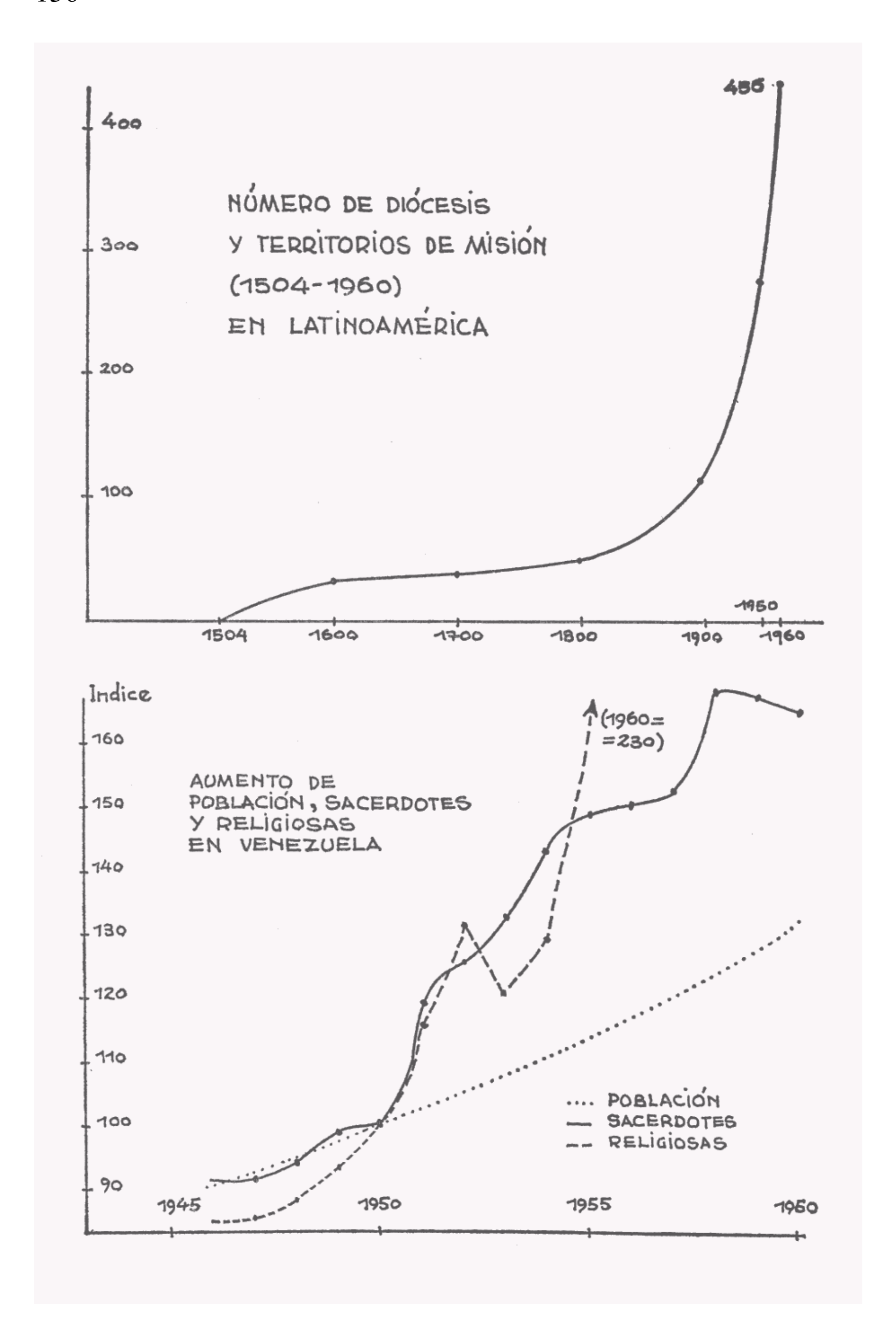
El 25 de diciembre de 1898, por las Letras Apostólicas *Cum*

29. Cfr. Notas bibliográficas, XIII, p. 217.

Diuturnum, se convocó el primer Concilio continental que haya tenido la Iglesia católica en su historia. León XIII había ya consagrado la encíclica *Quarto abeunte saeculo* (16 de julio de 1892) al episcopado latinoamericano con motivo del aniversario del descubrimiento de América; cinco años después convoca, como hemos dicho, el *I Concilio plenario latinoamericano* en Roma. Se realizó en 1899 con la asistencia de 13 arzobispos y 41 obispos. Este concilio viene a renovar lo decretado por los Concilios del siglo XVI y es, por otra parte, el fundamento del Código de Derecho Canónico de 1917.[30] El antecedente de este Concilio fue la reunión, promovida por monseñor Casanova en 1890 en Roma, llamada: *El Consejo Plenario latinoamericano*.

De esta manera, los obispos latinoamericanos («*Nos, Patres huius Concilii Plenarii Latinoamericani*» *Chap. I, tit. 1*) tratan el problema del paganismo, de la superstición, de la ignorancia religiosa, del socialismo, de la masonería, de la prensa, etc., dictando al mismo tiempo las «normas prácticas para detener el avance de unos y otros». Son 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina -inspirada, es evidente, en la «Escuela de Roma», tanto por la teología como por el Derecho Canónico, lo cual no permitirá, todavía, una visión misionera como los tiempos lo exigían, puesto que se tomaba, en general, la postura de «*conservar*», *defender*, *prote-*

30. Cfr. *Acta et decreta Concilii plenarii Americae latinae*, ex Typ. Va. ticana, Roma, 1900; PABLO CORREA LEÓN, *El Concilio plenario Latinoamericano de* 1899, en *Cathedra* (Bogotá), sin fecha, separata, pp. 1-24 (im. prenta San Pío X). Es necesario notar que no existe ningún serio trabajo histórico sobre este Concilio tampoco sobre su aspecto teológico. Nos dice Pablo C. León: "Se echa de menos, sin embargo, una mayor abundancia de fuentes latinoamericanas y la presencia de otras tan importantes como los ya mencionados Concilios limenses del siglo XVI; ello se debió tal vez a la ausencia de canonistas latinoamericanos en el cuerpo de los consultores conciliares" (Ibid, p. 10). Pero, en verdad, esos "canonistas latinoamericanos" no existían en esa época ni existen en nuestros días, por cuanto la Iglesia latinoamericana -lo mismo que toda la cultura y civilización de ese continente, se vuelve hacia Europa "dando la espalda" a sí misma, sin conocerse siquiera (esto era explicable en el siglo XIX, pero lo es mucho menos en el XX, y sin embargo, es lo que sigue acaeciendo). Sería necesario que las becas dadas por instituciones europeas a latinoamericanos exigieran el estudio de problemas latinoamericanos.


NÚMERO DE DIÓCESIS
Y TERRITORIOS DE MISIÓN
(1504-1960)
EN LATINOAMÉRICA
400
300
200
100
456
1950
1504
1600
1700
1800
1900
1960
Indice
160
150
140
130
120
110
100
90
AUMENTO DE
POBLACIÓN, SACERDOTES
Y RELIGIOSAS
EN VENEZUELA
(1960=
=230)
.... POBLACIÓN
— SACERDOTES
-- RELIGIOSAS
1945
1950
1955
1960

ger la fe, y no, en cambio, pasar activamente a la *difusión* de esa fe.

Pero lo más importante de esa reunión, fue el renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano, frente de todas las iniciativas que se realizarán en el futuro. [31]

En esa misma línea de la Colegialidad episcopal y cerrando un gran período de renacimiento, se sitúa la *Conferencia General del episcopado latinoamericano* en Río, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955.[32] Es necesario ver su importancia histórica. Europa, por ejemplo, después de haber perdido su unidad medieval no ha logrado -al nivel eclesial- recuperar esa unidad pasada. Muy por el contrario, América Latina, sólo en un siglo y medio, ha recuperado la unidad que tuvo en el tiempo de la *Nueva Cristiandad Colonial*, pero sin sus innumerables inconvenientes. En el presente, la Iglesia coordina paulatinamente su acción sin depender de ningún *Patronato* al nivel continental. En este sentido la Iglesia se ha adelantado en muchos decenios a las organizaciones políticas, económicas o culturales de tipo *exclusivamente* latinoamericano, lo cual representa, aún al nivel de la civilización, un acto profético. Nos detendremos sólo en las *Conclusiones* adoptadas por esa histórica *Conferencia General*, conclusiones que siguen determinando toda la acción presente del *Consejo Episcopal Latinoamericano*, creado en dicha Conferencia de 1955.

El cardenal Adeodato Piazza pronunció un discurso el 30 de

---

31. Cfr. FR. HOUTART, *Présent et avenir de la collégialité épiscopale*, en *Eglise Vivante*, XIV 1 (1962) 27-37; K. RAHNER, *Ueber Bischofskonferenzen*, en *Stimmen der Zeit*, Julio (1963) 267-283 (véase la pequeña bibliografía); F. FRANSEN, *Die Bischofskonferenzen*, en *Orientierung* XXVII 10 (1963) 119-123; etc.

32. Cfr. *Conferencia General del Episc. Latinoamericano, Conclusiones, pro manuscrito*, Poliglotta Vaticana, 1956; *Conclusiones de la primera reunión* celebrada en Bogotá, 5-15 *de noviembre de* 1956 (Suplemento del Boletín), Bogotá 1956; *Il Consiglio Episcopale Latinoamericano* (CELAM) en *La Civiltà Cattolica*, 1957, II, 160-175; *Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fomeque* (*Colombia*), 10-17 *de noviembre de* 1957, Bogotá 1957; *Discours* de SS. lean XXIII *au* CELAM, en *L'Osservatore Romano* (ed. franc.) 28 nov. 1958, núm. 467, p. 1, col. 3-5; El CELAM *es erigido en persona moral Colegial plena, en Sacra Congregatio Consistorialis*, Prot. N. 447-56, Marcellus Car. Mimmi, 10 de junio de 1958;etc.

julio de 1955, de donde hemos tomado algunos textos esenciales:[33]

«Siempre constituye para nosotros un gran consuelo el remontarnos hasta los orígenes del mandato apostólico. Sabemos muy bien que la misión de la Iglesia es la continuación y el gradual desarrollo de la misión de Jesucristo en el mundo. Él mismo la ha definido hablando a sus convecinos de Nazaret, apropiándose con todo derecho el texto profético de Isaías: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos para anunciar un año de gracia del Señor» (Luc 4, 18)... Es en modo particular para nosotros conmovedor constatar en la misión de Cristo, formulada así en sus múltiples aspectos, la historia de la evangelización de los pueblos de este inmenso continente. Ahora bien ¿cómo se convirtió la misión de Cristo en «misión apostólica? Vosotros recordáis muy bien cómo se lleva a cabo la transmisión de poderes en la noche misma de la Resurrección: «Como me envió el Padre, así os envío yo» (Io 20, 21) (p. 90-91)... «He aquí la página central de nuestra vida y el más conmovedor de nuestros recuerdos: la consagración episcopal» (Ibid, 91). «La historia de la evangelización de este nuevo Continente constituye uno de los capítulos más prodigiosos de la historia de la Iglesia universal en la época moderna, que tiene precisamente su comienzo en lo que se llamó "el descubrimiento de América"» (p. 92). «El recuento histórico nos ha recordado el anuncio profético: "El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz..." (Is 9, 11)... Ahora bien, una pregunta se nos impone imperiosamente ¿es todo luz en América Latina?... ¿la predicación del Evangelio ha llegado a "toda criatura"? ¿Todos los hijos de América Latina se han transformado en hijos de Dios y de la Iglesia?... Por consiguiente, la Evangelización está todavía en acto...» (p. 96-97). «Creo que es oportuno hacer una somera indicación acerca de un problema que es del todo propio de vuestras naciones: la conversión y formación cristiana de los indios y, parejamente, de la gente de color». (p. 99). Además,

---

33. *Conferencia General*, 1956, pp. 89-111.

«en los centros populosos, donde las riquezas locales sirvieron para construir una prosperidad "materialista y hedonista de fisonomía casi pagana", la luz de la fe y de las buenas costumbres se ha venido sensiblemente atenuando en un cristianismo más bien formalista que intensamente sentido... » (p. 99).

El cardenal percibe el problema de la civilización profana («...de fisonomía casi pagana»), y de la necesidad de continuar la misión en todos los planos («la evangelización está todavía en acto»). Con una teología bien clara hace ver que todo el esfuerzo eclesial se funda y debe partir de la Consagración episcopal y de su colegialidad en torno a Jesús de Nazaret consagrado, ungido por el Espíritu, para evangelizar a los pobres. El Papa Pío XII dirigiéndose a la Conferencia había dicho también:

> «Es menester no malgastar valiosas energías, sino multiplicarlas con apropiada coordinación. Si las circunstancias lo aconsejan, adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos (*nova exercendi apostolatus general novaque carpantur tinera*) que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesiástica, sean más acomodados a las exigencias de los tiempos y aprovechen las conquistas de la civilización...»[34]

Las conclusiones de la Conferencia se ordenan en once títulos. Los tres primeros títulos están dedicados a tratar el grave problema de las vocaciones y formación de seminaristas, sacerdotes y religiosos, tanto autóctonos como extranjeros. Ha nacido ya un *Subsecretariado* que se ocupa del Clero, Institutos religiosos, Cura de Almas, vocaciones y Seminarios (cfr .*Estatutos y reglamentos* del CELAM, Estatuto, c. III, art. 13, 2; Reglamento, c. I, art. 2, 2); además la *Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR-Río de Janeiro, 1958), *Organización de Seminarios Latinoamericanos* (OSLAM-Tlalpam-México, 1958), *Obra de Cooperación* (OCSHA-Madrid, 1947), *Collegium pro América La-*

34. *Ad Ecclesiam Christi* (Letra apostólica), AAS XLVII (1955) 539-544, en p. 541 (29 de junio de 1955).

tina (Lovaina, 1957), *The Missionary Society of St. James the Apostle* (Boston, 1958).

El título IV trata del laicado de Acción Católica. Existe igualmente un *Subsecretariado* (Ibid, 4) y se han creado ya: *Secretariado Interamericano de Acción Catól1ica* (SIAC-Santiago de Chile, 1947), *Conferencia regional de la Federación Internacional de la Juventud Católica* (Buenos Aires, 1953) *Centro de Información de la JOC* (Río de Janeiro, 1959), *Delegación General para Latinoamérica* (UNIAPAC-Santiago, 1958), *Movimiento Familiar Cristiano* (Montevideo, 1951), etc.

El título VI trata de los medios especiales de propaganda. Existe igualmente un *Subsecretariado* (Defensa de la Fe, Predicación y Catequesis, Prensa, Radio, Cine y Televisión), y se han creado el *Instituto Latinoamericano de Catequesis* (Santiago, 1961), la *Sede Latinoamericana de la FERE* (Sociología religiosa-Bogotá) y la *Unión Latinoamericana de la Prensa Católica* (ULAPC-Montevideo, 1959); además la reunión de Roma de 1958 (3ª reunión del CELAM) proyectó la fundación de Institutos bíblicos, litúrgicos, etc.

El protestantismo y otros movimientos espirituales no-católicos son el objeto del título VII (que nosotros sepamos, no se ha organizado todavía una *subsecretaría* o un Instituto que trate orgánicamente este problema).

Los problemas sociales, a los cuales el CELAM ha dado su real importancia, son tratados en el título VIII. Existe un *subsecretariado* (ibid, 5) que fue el objeto de la IV reunión del CELAM en Fomeque (Colombia) (CIASC-México, 1942), *Movimiento Penitenciario Cristiano Latinoamericano* (Santiago, 1958), la *Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos* (CLASC-Santiago, 1954), etc.[35]

Las misiones, especialmente de indios y gentes de color, título IX, poseen igualmente un organismo propio (apartado c)

---

35. Aunque no siendo de ningún modo organismos católicos ni confesionales, y dándose aquí sólo a título informativo, se ha organizado igualmente una institución de tipo político sin ninguna vinculación con la Iglesia: *La Oficina Latinoamericana de Partidos Demócratas cristianos* (que en la reunión de Strasburgo de 1963, estuvo presente con 147 delegados).

del Subsecretariado de la Propagación de la Fe, y también se propone la fundación de un «Seminario Intermisional para la formación del Clero nativo» (tít. IX, 86,b) y de una «Institución de carácter etnológico e indigenista» (Ibid, 89 b); ambos organismos no existen todavía. En México existe un seminarista para misiones extranjeras y se han enviado ya misioneros al Asia oriental.

Se ha organizado igualmente la atención en el plano continental a los inmigrantes y gente de mar (título X).

En el plano de la cultura, existe la *Confederación Interamericana de Educación Católica* (CIEC-Bogotá, 1945), con tres subsecretariados: *Secretariado Interamericano de Cine* (antes en La Habana), *Secr. Pedagógico Interamericano* (Santiago) y *Secr. Interamericano de Libertad de Enseñanza* (Río de Janeiro). Además existe la *Unión Interamericana de Padres de Familia* (UNIP-Lima), *Organización de Universidades Católicas de América Latina* (ODUCAL-Santiago, 1953) *Unión Cristiana Americana de Educadores* (Buenos Aires), *Centro Católico Internacional de Coordinación ante la UNESCO* (Santiago).[36]

Sólo dos hechos queremos hacer notar: el primero es el carácter reciente de todas estas fundaciones, que se explica por el hecho de que la renovación de la conciencia del laico católico se produjo alrededor del año 1930 en cada país, y se ha necesitado una generación para que dichos movimientos puedan reunirse en el orden continental; el segundo, es la importancia de Chile en este movimiento de coordinación: la Iglesia chilena, gracias a algunos sacerdotes (como el padre Hurtado), obispos (como monseñor Manuel Larrain, de Talca), y grupos laicos muy alerta, están en la base tanto del CELAM como de muchos de los organismos citados.

Veamos rápidamente los factores que han jugado preponderantemente en la renovación que contemplamos en nuestros días. Los aspectos negativos de la situación actual, que tocaremos accidentalmente, son el fruto de la crisis que hemos esbozado y que acaeció en el siglo XIX, mientras que las nuevas élites no se

---

36. Para consultarse otros datos y direcciones de todas estas instituciones véase: *Bilan du Monde*, 1. pp. 385 ss.

sienten solidarias ni culpables de la situación actual, ni pretenden a veces salvar la agonía de la *Nueva Cristiandad colonial*, sino que tienden con toda su inteligencia y entusiasmo a consolidar un catolicismo viviente, adulto, solidario en una sociedad profana y pluralista, pero, al mismo tiempo, tienen conciencia de ser el único grupo que puede asumir toda la historia latinoamericana y darle, en la próxima etapa histórica, su más plenario cumplimiento.

a) La renovación intelectual. En el siglo XIX el intelectual católico era un francotirador, un solitario. Al comienzo del siglo XX se constituyen ya grupos nacionales importantes, y es sólo en nuestros días -a partir de 1955- cuando los primeros grupos de dimensión latinoamericana y cristiana comienzan a organizarse en el plano continental y a hacer sentir su presencia. En Argentina, por ejemplo, un Manuel Estrada (1842-1894) significará esa época de los antecedentes del renacimiento contemporáneo. Sobre él influyeron Balmes, Donoso Cortés, Gratry. Antes ya -en Córdoba- enseñaron contra el positivismo fray Mamerto Esquiú (1826-1883), y Jacinto Ríos (1842-1892).

Poco apoco comienza a organizarse la escuela Neo-tomista. Martínez Villada (1886-1959) es ya el prototipo de la nueva situación (sobre él se ve la influencia de San Agustín, Pascal, de Maistre; estudió profundamente la *Summa* de Tomás de Aquino, e hizo conocer el pensamiento de Blondel y Maritain).

Una generación de pensadores han sido sus discípulos: Nimio de Anquín (1896-) tomista profundo y conocedor del pensamiento alemán, Manuel Río, Rodolfo Martínez Espinosa, Guido Soaje Ramos -de quien el autor de estas líneas ha sido discípulo-, etc.; Alfredo Fragueiro (1900-) de orientación suareciana; Ismael Quiles; Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. En Argentina se edita *Sapientia* revista filosófica de orientación tomista. Este fenómeno producido en Argentina se realiza -con variantes- en toda América Latina. Brasil debe mucho a Jackson de Figueiredo -que se educó en el *Colegio Americano* (protestante)- estudió derecho en Bahía, donde escribió *Algunas Reflexôes sobre a Filosofia de Farias Brito*. *Protissâo de fé espiritualista* (1916). De él dice Sergio Buarque de

Holanda: pertenecía «a esa casta de hombres, capitanes de un heroísmo noble, designados naturalmente para estimular, para orientar, para mandar y combatir» (*In Memoriam*, p. 148). Cierto día le decía a V. de Mello Franco: «El socialismo disolvente y el bolchevismo iconoclasta están royendo como una lepra el organismo de Europa, preparada, sin embargo, para defenderse. ¿Qué será de nosotros, pregunto, cuando tengamos que defender nuestros pobres huesos de los asaltos del mal?» «La entrada en la Iglesia fue para él una lucha, una conquista, una victoria pacífica... el encuentro con el catolicismo fue para su gran inteligencia una revelación, el descubrimiento de una novedad. Era la visión inesperada de la verdad... de la paz, de la valoración completa del hombre» (*In Memoriam*, pp. 298 y 336). Después será Tristâo de Atayde -Amoroso Lima-, amigo de J. Maritain, que significará el faro para la juventud y las doctrinas políticas brasileñas. Figueiredo murió en 1930 con sólo 37 años; Tristâo sigue orientando la inteligencia brasileña. Legión son en el presente los pensadores cristianos.[37]

Las universidades católicas, aunque criticables en algunos aspectos, han realizado una obra importante en la reflexión latinoamericana. La ya antigua universidad de Santiago, que fue fundada en 1869 y cuenta con cinco mil alumnos, ha desarrollado una labor muy importante, lo mismo puede decirse de la universidad Xaveriana de Bogotá (1937), la de Medellín (1945), las de Buenos Aires y Córdoba (1960), Campinas (1956), Porto Alegre (1950), Río de Janeiro (1947), Sâo Paulo (1947), Porto Alegre; Valparaíso (1961); Quito (1956), Centroamericana (Guatemala, 1961), Lima (1942), etc. Como puede verse todas, menos la de Santiago, son posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todas ellas se encuentran coordinadas, como hemos dicho, en la ODUCAL, y los movimientos estudiantiles se organizan en la

37. Esta generación de precursores existe en todos los países de Latinoamérica, en cada uno de ellos guardando proporción con el desarrollo intelectual de la población y apareciendo en el momento histórico que la evolución permite. No existe todavía una sola obra que trate de este renacimiento del pensamiento católico latinoamericano en su conjunto, que es verdaderamente pujante y prometedor de mejores frutos en el próximo futuro. En Uruguay debe pensarse en un Antonio Castro (1867-1925), etc.

Oficina Relacionadora de los Movimientos Estudiantiles Universitarios (ORMEU, Santiago). Es necesario considerar que en la última reunión de los sindicatos universitarios latinoamericanos (Natal, Brasil), los representantes cristianos lograron la mayoría en el organismo directivo contra los grandes grupos marxistas, que defendieron sus posiciones hasta con las armas.

F. Sanhueza, secretario general adjunto del ODUCAL, nos dice: «Nos está permitido afrontar el porvenir con confianza».[38]

En Champrosay (Francia) se fundó la *Oficina Europea de Estudiantes Latinoamericanos* (OSEL, 1964), a base del SEUL y se espera organizar un organismo paralelo en Estados Unidos. Ambos son independientes del CELAM y de *Pax Romana*.

¡El desafío del positivismo y la sociedad profana está dando sus frutos!

b) La Acción Católica. En América Latina la fundación de la Acción Católica tal como la pensara Pío XI fue precedida de muchas obras particulares u oficiales en casi todos los países. Por ejemplo, en Argentina, Félix Frías fundó la *Asociación Católica* en 1867. En México se reunió en 1903 el *Primer Congreso Católico Mexicano* y decidió la fundación de círculos obreros encomendándolos a los párrocos. Refugio Galinda publicaba *Restauración y Democracia Cristiana* en 1905, órgano de la *Asociación Operarios Guadalupanos*. En 1908 existían ya veinte mil afiliados a la *Unión Católica Obrera* de la cual nacerá en 1911 el Partido Católico. En 1912 existía ya la *Confederación de Círculos Obreros Católicos*, conforme a los principios enunciados en la encíclica Rerun Novarum. En la primera Jornada Social Obrera (Zapotlán el Grande, Jalisco, enero de 1923) se decidió la fundación de sindicatos agrícolas, así como cajas de préstamos, etc. Muchos otros movimientos nacieron en estos años. La persecución, desde 1917, se realizó no ya contra una Iglesia de tipo colonial, sino contra una iglesia que comenzaba a comprender su función en la sociedad contemporánea; los revolucionarios del 1917 quisieron así aplastar a su único opositor real. Sin em-

---

38. *Les Universités Catholiques en Amérique Latine*, en *Rythmes du Monde*, IX,4 (1961), p. 211.

bargo, y es necesario comprenderlo, entre las filas de este renacimiento se encontraba una gran mayoría de *conservadores*. Habrá que esperar hasta la Segunda Guerra Mundial para que el laicado católico se desprenda lentamente de los conservadores y tome una posición propia, superando la antinomia conservador-liberal, para enfrentarse conscientemente, aunque dialogando, al marxismo.

En 1920 se crea la *Acción Católica* cubana; en 1930 en Argentina; en 1935 en Costa Rica y Perú; en 1938 en Bolivia. Estos pocos ejemplos-límites indican las fechas de este fenómeno capital en la historia de la Iglesia latinoamericana. Nacida principalmente según el modo italiano -aunque después de la Segunda Guerra Mundial se verá la influencia francesa de la Acción Católica especializada- la Acción Católica latinoamericana se adapta rápidamente a las situaciones nacionales de tipo *mixto* (Así en Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, Cuba, Bolivia, Brasil, Paraguay, Colombia, etc.). Esta institución desempeña un papel en América Latina que no ha cumplido de ningún modo en Europa o en los otros continentes. El laico toma con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial, a tal punto que, a todo laico de Acción Católica latinoamericano que viaje por Europa, le chocan en gran manera el «clericalismo» de estas Iglesias y la función secundaria y pasiva del laico en las comunidades eclesiales europeas.[39]

En 1934, por ejemplo, fueron 600 los jóvenes reunidos en la Asamblea nacional de los Jóvenes de Acción Católica (JAC); en 1943 -en Mendoza- contaban ya con 8.000. Son los movimientos de juventudes los que han abierto mayores campos y esperanza. La JOC brasileña tenía en 1953 quince mil miembros. Actualmente cuenta con 120 mil miembros en más de 500 secciones: la JUC (universitario) ha dado nacimiento a diversos movimientos de opinión cristianos que paulatinamente ganan las elecciones en Chile, Argentina, Brasil, Perú, aun Bolivia, etc. Para quien conozca la historia latinoamericana, los movimientos uni-

---

39. Al igual que en muchos otros aspectos, no existe una historia de la Acción Católica Latinoamericana, elemento esencial en la historia de la Iglesia contemporánea, y uno de los grandes factores de la evolución de la civilización continental.

versitarios son los signos de los grandes «cambios» históricos: puede ya hablarse de un cambio absoluto de la opinión de Chile y próximamente en Argentina, Venezuela, Perú, etc. El observador europeo no discierne claramente esos «signos de los tiempos».

Las élites desempeñan una función esencial en la Historia latinoamericana, y la Acción Católica ha formado ciertamente, aunque con mayor o menor éxito, una élite pequeña pero consciente y puede afirmarse que no existe ninguna otra élite en América Latina de su número, coordinación y formación. Piénsese, por ejemplo, en la Juventud Agraria Chilena (JAC) que en menos de diez años ha cumplido una labor inmensa, pudiéndose considerar, en el mundo, la mejor JAC con que la Iglesia cuenta en el presente, mejor aún que la francesa.

c) La lucha social. La Iglesia, después de haberse solidarizado con el poder real en la colonia, con las aristocracias criollas en la época de la independencia y con los conservadores durante el siglo XIX, comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta *revolucionaria* (así se han expresado ya los obispos del Nordeste brasileño y muchos otros). La pastoral colectiva del episcopado chileno, *El deber social y político en la hora presente* (citando a Pío XII) dice: «La paz no tiene nada de común con el aferrarse duro y obstinado, tenaz e infantilmente terco, a lo que ya no existe... Para un cristiano consciente de su responsabilidad, aun para con el más pequeño de los hermanos, no existe ni la tranquilidad indolente, ni la huida; sino la lucha, el trabajo frente a toda inacción y deserción, en la gran contienda espiritual en que está puesta en peligro la construcción, aun el alma misma, de la sociedad futura.»[40]

En este sentido; la Historia arrastra a la Iglesia latinoamericana a tomar posturas que la misma Iglesia europea tomará después de algunos decenios. La situación difícil ha movido a adop-

---

40. Citado en *Visión cristiana de la Revolución en América Latina*, Centro Bellarmino, Santiago 1963 (número especial de la revista *Mensaje*, 115 (1963), publicación excelente y que ha ayudado mucho a la renovación social, al menos en el plano teórico.

tar compromisos inesperados. De ahí, por ejemplo, la casi-ruptura entre los partidos de inspiración cristiana europeos, más bien conservadores, con los latinoamericanos, francamente revolucionarios.

Esta actitud al nivel de la política se deja ver en el sindicalismo. En 1954 el movimiento sindical cristiano en América Latina contaba sólo con cuatro organismos nacionales. Actualmente sólo Costa Rica, Guatemala y Cuba no poseen dichas instituciones (en Cuba existía, pero fue disuelta) es decir, suman 23 organizaciones nacionales, y el número de miembros sobrepasa el millón (piénsese, como hemos repetido varias veces que lo que cuenta es la élite y no la masa, que seguirá a la élite). Para llegar a los 90 millones de trabajadores latinoamericanos, la *Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos* no dispone de un presupuesto mayor al de una parroquia norteamericana.[41] Existen escuelas permanentes de sindicalistas en Argentina, Ecuador, Perú y Venezuela; cuatro seminarios continentales, que agruparon cada vez 90 delegados de 15 países, han tenido ya lugar, beneficiándose de la asistencia técnica del OIT, UNESCO y CEPAL. En 1961 se realizó la primera reunión en la historia latinoamericana organizada por obreros rurales: el Seminario de Asuntos Campesinos, dependiente de la Confederación cristiana.

«Las cantidades invertidas por Cuba para la difusión del marxismo en el continente representan 50 veces más que nuestro propio budget... (pero concluye): En América Latina, el sindicalismo cristiano puede salvar al continente de la implantación del marxismo»[42]

¡El desafío marxista está dando sus frutos!

No podemos aquí extendernos sobre un sinnúmero de expe-

---

41. J. GOLDSACK, Presidente de la Confederación (CLASC), en *Le syndicalisme chrétien*, en *Rythmes du Monde*, ibid, p. 133-34.

42. Ibid, p. 137. El presidente de la *Conféderation internationale des syndicats chrétiens* (CISC), con quien hablamos personalmente en La Haya, 1964, nos decía: "Soy absolutamente optimista sobre el porvenir del sindicalismo cristiano latinoamericano. Esos dirigentes son verdaderos héroes". En América Latina las instituciones cristianas son realizadas por dirigentes, que trabajando durante el día, ofrecen sus horas de descanso para trabajar por su fe. Hecho absolutamente desconocido (en el porcentaje abrumador de América Latina) en Europa o Alemania, por ejemplo.

riencias sociales, desde la radio Sutatenza (Colombia), a la renovación integral del Nordeste Brasileño (comenzado por el obispo de Natal), las escuelas radiofónicas de México y Brasil, la cooperativa de Fómeque, etc. Ciertamente hay una conciencia en marcha y su creatividad es hoy ya incontrolable para el historiador. Los partidos de inspiración cristiana, aunque absolutamente autónomos, son una nueva realidad a tenerse en cuenta.

Las investigaciones sociales son llevadas a cabo por diversos grupos y movimientos. Entre ellos, el grupo de *Economía Humana* y el Instituto de Estudios Políticos para América Latina I.E.P.A.L. (Montevideo); *Centro Belarmino* (Santiago), otros en Perú, México, etc.

d) Las fuentes de la renovación. Poco se ha escrito sobre esto, por cuanto, como en todos los otros campos, los cristianos en América Latina obran sin tener el tiempo suficiente de la «reflexión» que les permitiría hacer conocer lo que la han hecho, cualidad propia del espíritu francés, por ejemplo. A veces ese silencio hace creer en la inexistencia de muchas y bellas realidades:

aa) Vida contemplativa. Citamos largamente un monje autorizado: «La historia de los primeros siglos de la iglesia hispanoamericana es todavía un terreno casi enteramente desconocido, tanto para el europeo como para el latinoamericano mismo... Los capítulos de la *Histoire de l'Eglise* de Fliche-Martin dedicados a esta época son insuficientes y abundantes en juicios negativos, que, por otra parte, un autor copia de otro cuando se trata de hablar de la obra de España en América.[43] La evangelización de América y la vida cristiana en esos países en la época colonial es sin duda una de las páginas más maravillosas de la historia del cristianismo. Se trata no solamente de un esfuerzo misionero... no solamente por la adaptación al pueblo primitivo... no sólo porque obtiene, en poco tiempo, un número a tal grado de vocaciones criollas que la abundancia del clero

43. En este sentido estamos absolutamente de acuerdo con el autor del artículo.

secular y religioso era un problema para las autoridades y habitantes de América española,[44] sino también *a causa de la existencia del elemento contemplativo*.»[45]

Santa Rosa de Lima (1586-1617) o Mariana de Paredes (1619-1645) fueron impulsadoras de la vida contemplativa en Perú y Ecuador. Existían a tal punto ermitaños en el Perú, que el Concilio de Lima (1583) debe legislar sobre el hábito, que debía ser negro. Entre otros tenemos los ejemplos edificantes del ermitaño Juan de Corz, junto a la ciudad de Guatemala (en el siglo XVII). Surgían como por generación espontánea. Tal fue el origen de las agustinas en 1574 en Santiago. En el Sur, en Osorno, en 1571 se había fundado una comunidad de contemplativas en la pequeñísima ciudad asediada por los indios, a tal punto que de 1600 a 1604, las monjas sufrieron el hambre y las fatigas del asalto de los araucanos. Por fin debieron abandonar la ciudad: «En aquel entonces debieron partir los españoles y españolas religiosos y religiosas, la mayoría a pie, sin comida, las mujeres llevaban a los niños. Alguno se paraba por la fatiga, otro caía a causa del hambre... Daba piedad ver aquellos pobres españoles... Pero la compasión era aún mayor en el caso de aquellas santas monjas, que por honestidad y pudor, caminaban un tanto separadas del ruido de la gente, todas juntas, descalzas y alegres a causa de las penas que sufrían por Dios, recitando su oficio durante el viaje y cantando gloria a Dios, a tal punto que excitaban el coraje y la devoción de todos.»[46] Un ejemplo entre tantos.

El siglo XIX «da la impresión de que la Iglesia hispanoamericana deja de existir ...pero es precisamente en aquella época del indiferentismo liberal, cuando se comienzan a realizar en América las primeras fundaciones monásticas masculinas». Los mon-

---

44. Es bien conocida la ausencia de clero indio. Pero debe distinguirse bien entre el clero autóctono o nativo (tanto los indios como los criollos nacidos en América) y el clero indio. Existió un abundante clero nativo, pero no indios, lo que es verdaderamente penoso, si se tiene como referencia la obra realizada en Filipinas con dicho clero.

45. DOM MAUR MATTHEI, OSB, Las Condes (Chile), en *Monasteres et vie contemplative en Amérique Latine*, en *Rythmes du Monde*, ibid, p. 149.

46. VÍCTOR SÁNCHEZ AGUILERA, *El pasado colonial*, Osorno, 1948, p. 28.

jes de Belloc fundan en Buenos Aires la *Abadía del Niño Dios* (1899), los de Samos (España) fundan el priorato de *Viña del Mar* (Chile, 1920), los de Santo Domingo de Silos (España) fundan *San Benito* (1919). Las benedictinas de Sainte-Odile fundan un monasterio en Caracas (1923), Solesmes en *Las Condes* (Chile, 1938), las benedictinas la abadía *Santa Escolástica* (Buenos Aires, 1943), la abadía de Einsiedeln funda Los Toldos (Argentina, 1947), Monserrat en Medellín.

Beuron continúa la obra de Las Condes. La abadía argentina del Niño Dios proyecta fundar una nueva en Mendoza (Argentina); los cistercienses están presentes en Brasil, e igualmente los Trapistas en *Orval* (Brasil); la comunidad de *N. D. Pauvres* (Landes, Francia) ha fundado una comunidad en la isla del Rey (Chile); los *Petits Freres y Petites Soeurs de Charles de Foucauld*, están presentes en Buenos Aires, Santiago, Lima, etc. Estos ejemplos nos muestran otro aspecto del renacimiento del que tratamos aquí.

Sin embargo, la vida contemplativa no ha sido, ni es, exclusiva de los monasterios. Muy por el contrario, la oración profunda y personal se encuentra en los grupos de militantes laicos, muy minoritarios pero existentes, en los movimientos de familias cristianas, entre los sacerdotes y religiosos. El Padre Hurtado de Chile, escribió el libro *¿Es Chile un país católico?* mucho antes que Godin pensara escribir *France, pays de mission*. El padre Hurtado ha muerto en olor de santidad, y su oración era ciertamente contemplativa; fue él quien hizo ver a los *Petits Frères* la importancia de su presencia contemplativa en América Latina.

bb) Renacimiento teológico, bíblico, litúrgico, catequístico y parroquial. De este aspecto, esencial, la bibliografía es fragmentaria por el hecho de que su existencia es muy reciente. Esbozaremos sin embargo, las líneas generales. El renacimiento *teológico*, aunque Latinoamérica no haya dado hasta ahora ningún gran teólogo a la Iglesia, se realiza gracias a las traducciones de obras europeas y por la reflexión de ciertos centros de estudios: Universidad Católica de Santiago, Seminarios Mayores (como el de Villa Devoto de Buenos Aires o México), teologados

de las órdenes religiosas (como en Máximo de San Miguel, de los padres jesuitas, Argentina). Las revistas, como *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), *Teología y Vida* (Santiago), *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), etc., muestran, sin embargo, que se comienza -y muy tímidamente- una reflexión propiamente adaptada a la realidad existencial de la Iglesia latinoamericana. Este ha sido el gran inconveniente. En el pasado, tanto en Roma -por el *Pio Latinoamericano* como por el *Pio Brasileiro* recientemente-, como en España, se recibe una formación doctrinal segura y firme, pero dejando al teólogo la tarea de adaptar su dogmática universal y escolástica a la realidad concreta de un continente en profunda evolución. Esto produjo una división entre la teología, la vida y la espiritualidad. La influencia de Lovaina, de Innsbruck, de París han permitido, gracias a una teología más existencial, comenzar lentamente la reflexión científica y teológica de la realidad latinoamericana. Sin embargo es en este aspecto donde la renovación *no ha casi comenzado*.

En el aspecto *Bíblico*, aunque contando con dos o tres traducciones relativamente buenas y a precio módico, no se puede competir con el esfuerzo realizado por las *Sociedades bíblicas* (tanto norteamericanas como inglesas), sobre todo si se piensa en las incontables lenguas indias en que la Biblia ha sido traducida por los grupos protestantes. Sin embargo, la incitación protestante ha movido al cuerpo eclesial católico. En la reunión de Roma de 1958, el CELAM ha decidido la fundación de *Institutos bíblicos*. Doctores o licenciados en ciencias bíblicas, formados en Roma o Jerusalén, comienzan a producir sus primeras obras. Los *Centros bíblicos parroquiales* se organizan en diversas naciones. Sin embargo, falta el organismo que dinámica y jerárquicamente organice en todo el continente el movimiento bíblico. Sobre el renacimiento exegético ha pesado, en mucho, cierta concepción estática y anacrónica, que ha ahogado ciertos grupos importantes inspirados en la más actual exégesis católica. Pensamos, por ejemplo, en ciertos grupos de Buenos Aires.

La *liturgia* ha pasado por dos períodos. El primero, que alcanzó a los fieles practicantes, a partir de 1930, por medio de misales traducidos y bilingües, obra de benedictinos. Esto permitió a los ya practicantes comprender la liturgia y vivirla per-

sonalmente. Un segundo paso ha significado la necesidad de una renovación *comunitaria*, inspirada principalmente en los grupos franceses. Ha habido «parroquias-tipo» e iniciadoras, como la de *Todos los Santos* en Buenos Aires, pero en el presente el movimiento se ha extendido lenta e irregularmente a todas las diócesis y países.

Las ediciones oficiales de los sacramentales y otros actos litúrgicos -algunos dirigidos por el CELAM para todo el continente, y otros de orden nacional-, va produciendo un cambio profundo en la vivencia de la vida de comunidad, al nivel de las «mediaciones».

En el plano *catequístico* los avances son mucho mayores, existiendo ya un *Instituto Latinoamericano de Catequesis*, que posee una fuerte base nacional, diocesana y parroquial. Dado el hecho de que en muchos países la enseñanza es laica en las escuelas, la Iglesia debería llegar con sus propios medios a los niños. Sin embargo, no cuenta con medios eficientes para cumplir tal fin. La enseñanza catequística es muy deficiente, si pretende llegar a toda la masa y continuar la *Cristiandad*. En este plano, sin embargo, es donde la renovación teológica, bíblica y litúrgica alcanza ya sus primeros frutos, dejando de lado, poco a poco, el catecismo escolástico, para pasar a la educación de la fe del niño en la vida de la comunidad cristiana.

Evidentemente, todo esto se funda en la renovación *parroquial*. En todas partes se siente la necesidad de una reforma profunda, y las iniciativas parciales son numerosas, sobre todo, con respecto a la solución del problema económico, alejando al sacerdote del «dinero»; a la vida litúrgica celebrada y vivida en común; a los servicios parroquiales; acción católica; parroquia, comunidad misionera, etc. Sin embargo, se encuentran múltiples factores negativos: la falta de costumbre de vivir los sacerdotes en equipo; las grandes distancias; la fuerza del tradicionalismo; la oposición a la pastoral de conjunto; etc.

La sociología religiosa ha suscitado, por su parte, una profunda inquietud de conocer la realidad parroquial, diocesana, nacional. Ante la paulatina visión de la *realidad*, las reformas pueden ser lentamente propuestas y aceptadas. Existen ya varios, institutos de sociología religiosa: *Centro de Investigaciones Sociales y*

Religiosas (Buenos Aires), *Centro de Invest. y Acción Social* (Santiago), *Centro de Investigaciones sociales* (Bogotá), *Centro de Investigaciones Socio-religiosas* (México). Además existen en Brasil, y se organizan en otros países.

De todo esto podemos decir, para concluir, que estamos demasiado próximos a los hechos para hacer una historia, pero que ciertamente hay hechos que son «históricos» en el presente latinoamericano.

El aumento demográfico, la nueva situación revolucionaria, impulsan a la Iglesia latinoamericana a abrir caminos absolutamente nuevos en el campo de la pastoral. La función «diaconal», una más profunda concepción del sacerdocio, la colaboración de los laicos, están todavía esperando una total reestructuración, que poco a poco se hace posible, por las élites que se han ido formando. Las experiencias de *Natal*, entre otras, muestran, «que el catolicismo latinoamericano puede jugar una función que desbordará sus fronteras. Pues los problemas que se han planteado aquí con mayor urgencia se plantearán tarde o temprano en todo el mundo».[47]

Todo lo expuesto nos permite afirmar que se ha producido al nivel de la *élite* una profunda renovación, cuyos últimos frutos estamos aún lejos de poder valorar .

III. ENJUICIAMIENTO DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

Dar un juicio sobre el *«catolicismo»* en América Latina, significa ante todo, saber qué es lo que se dice con el término *catolicismo*. El equívoco y la dificultad en juzgar la realidad de la Iglesia Católica latinoamericana estriba muchas veces, en la ambigüedad de este vocablo.

La Iglesia se llama, o ha sido llamada desde la antigüedad,

---

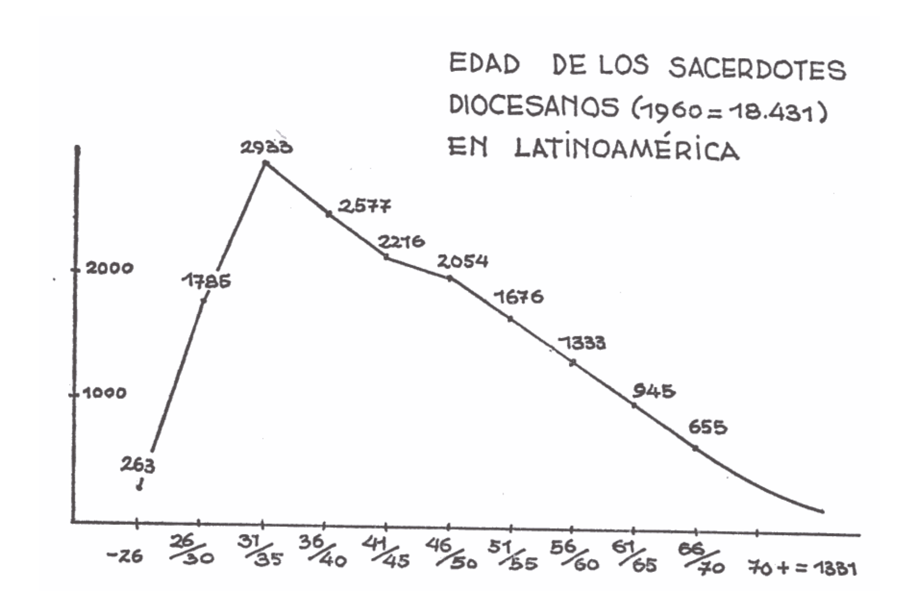
47. Bilan du Monde, I, p. 391.

Católica por cuanto es universal (Kata-ólon), sin fronteras.[48] Esta *catolicidad* no es tanto la universalidad geográfica, sino la *Gracia crística* que desborda todo límite, aun los de su Iglesia visible, por medio gel Espíritu Universal. Pero además, es *católica* por cuanto *de hecho* no puede detenerse en un límite dado, sino que los trasciende todos y siempre. Lo contrario a la Iglesia *Católica* es la comunidad *sectaria*. Asamblea de los «pocos» (*olichoi*), de los predestinados, religión de minoría, de «santos». Por el contrario, el catolicismo es la religión de los «muchos» (*polloi -rabim*), de la «multitud», y sin embargo, sólo un pequeño grupo, una minoría, tiene plena conciencia de las exigencias de la Fe, sólo una minoría cumple verdaderamente el precepto de la caridad, sólo unos pocos esperan vehementemente el Advenimiento del Señor, pues estamos en los «tiempos escatológicos» y la Parusia siempre está próxima. La religión sectaria es por naturaleza «cerrada», de «los puros» (*Katharoi*); la religión católica es por naturaleza «abierta», de «los pecadores» que han sentido la llamada del Señor y le han seguido paso a paso -«muchos son los llamados y pocos los elegidos»-, y de aquellos que todavía no han oído o han desatendido esa llamada.

La religión sectaria es religión de «justos»; la católica de «enfermos» que necesitan un salvador. Hay entonces en la catolicidad una dialéctica entre la élite y la masa, entre aquellos que viven ya adulta y conscientemente su fe, y aquellos que no la viven *todavía* y quizá nunca la vivan, pero de todos modos están en «estado de espera».

En América Latina esta dialéctica tiene una característica paradigmática y *sui generis*. Por una parte existe la masa, residuo de la *Nueva Cristiandad Colonial* -en el caso de los indios, mestizos y criollos- o de la *Cristiandad Europea*, en el caso de los inmigrantes de Europa; por otra la *élite cristiana*, que renace en el siglo XX, después de una «noche de la historia» en el XIX, con características propias, y sin antecedentes directos en la época colonial ni en Europa. De allí ese hecho paradigmático

48. Hemos estudiado este aspecto en nuestro trabajo *Universalismo y Misión en los poemas del Siervo de Yehvah*, en la revista *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) 1965, pp. 45.

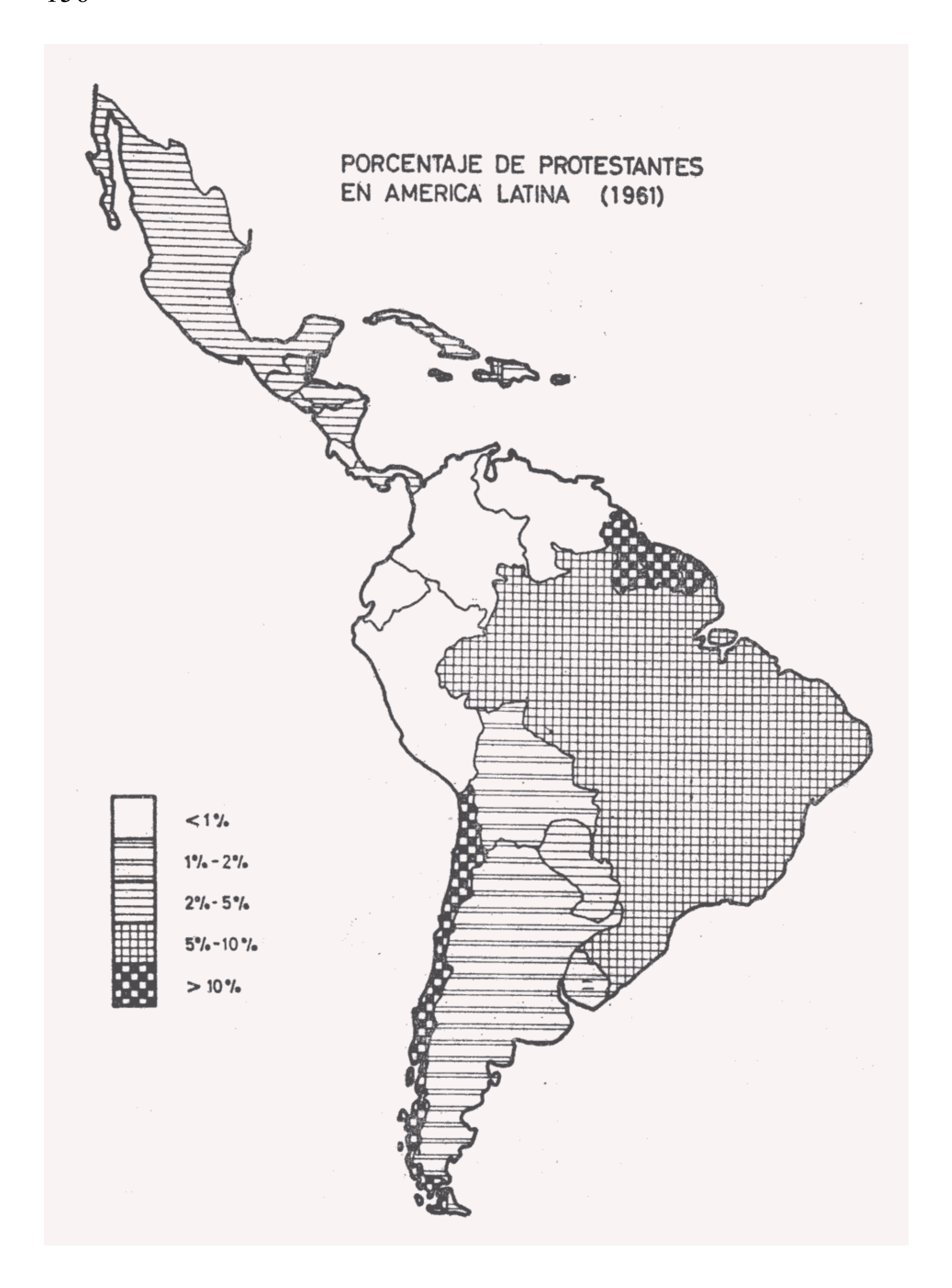


de los que *se llaman* «católicos», por haber sido bautizados y por poseer más la estructura del pensamiento de los pueblos latinoamericanos -núcleo ético-mítico, de la civilización- que la fe propiamente cristiana en la Persona de Jesucristo y su Iglesia. Esos «muchos» (polloi) no pueden rápida y simplemente ser dejados de lado, pues sería real y teológicamente inexacto. Su «catolicidad» debe ser analizada y descubierta.

La *élite* consciente -dirigentes universitarios, sindicales, políticos, sacerdotes, religiosos, escritores, artistas, etc.- no se sienten muchas veces, por una parte solidarios con el *pasado colonial* con la Nueva Cristiandad americana, y, por otra, miran con cierto optimismo el futuro, cuando van descubriendo la falta de eficacia de las otras élites.

Es decir, esta élite va tomando conciencia de la función histórica que debe cumplir a corto plazo.

En general, cuando se juzga el «catolicismo latinoamericano» no se distingue suficientemente ambos aspectos. Se quiere unifi-


PORCENTAJE DE PROTESTANTES
EN AMERICA LATINA (1961)
<1%
1%-2%
2%-5%
5%-10%
>10%

car la fe, y la toma de conciencia de esa minoría, con la fe todavía no suficientemente evangelizada de la *masa*; se quiere unificar la nueva toma de conciencia anti-conservadora y hasta revolucionaria del catolicismo, con el pasado colonial, que esta élite, mejor que nadie, pretende superar. De allí que se diga que los grandes problemas del «catolicismo latinoamericano» son la falta de sacerdotes, el protestantismo, el espiritismo, el comunismo, la masonería, etc. Todos estos son graves problemas, pero permítasenos, sólo *negativos*, no explicativos de la realidad, y ni siquiera encaminan a ver la solución, que comienza a aplicarse y con éxito.

La Historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar *los orígenes* de los fenómenos actuales, nosotros lo hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las élites, y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos «proféticos», que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia. De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o élites que significarán *el fundamento* del próximo futuro es tarea del historiador, por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra, prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. A nuestro criterio, debe tenerse suma atención, en las investigaciones sobre América Latina, en la evolución de las *élites*, porque esta explica el próximo futuro. Mucha mayor importancia histórica (es decir, para la exposición de una obra de ciencia histórica), tiene que en una Universidad de Buenos Aires, Lima o Santiago de Chile los movimientos estudiantiles de inspiración cristiana hayan ganado las elecciones, que la práctica sea del 12 ó del 25 por ciento en dichas ciudades. El porcentaje de práctica religiosa es el «*residuo*» de las Cristiandades en agonía, un fenómeno negativo; los resultados de las elecciones estudiantiles en dichas universidades, por ejemplo, son el *fundamento* de la Civilización profana y pluralista del próximo futuro. ¿ Que la práctica religiosa es esencial? ¡Evidentemente! Sin embargo, será por el

grupo consciente de su fe, por la comunidad viviente y cristiana, el medio por el que la masa será evangelizada si en la Economía de la Divina Providencia dicha evangelización es posible o necesaria (porque nunca en la historia, la fe consciente y la caridad eficaz, han sido mayoritaria hasta ahora, y quizá no lo sean nunca).

I. *Catolicismo y «masa»*

El pueblo, la masa latinoamericana puede ser esquemáticamente diferenciada en cuatro grupos: los habitantes del campo, de las ciudades, los nativos y los extranjeros. En cada uno de éstos las causas de la cristianización y descristianización, y el modo de la evangelización, es diverso.

Tomemos tres ejemplos:

PORCENTAJE DE POBLACIÓN URBANA Y RURAL EN TRES PAÍSES

Nación	Años	Porcentaje de población urbana	Porcentaje de población rural
Argentina	1895	38 %	62 %
	1914	56 %	44 %
	1955	67 %	33 %
México	1921	31 %	69 %
	1930	33 %	67 %
	1950	42 %	68 %
Brasil	1920	28 %	72 %
	1940	31 %	69 %
	1950	36 %	64 %

F. Debuyst, o. c., p. 182

Siendo en su conjunto, los países latinoamericanos, económica y técnicamente subdesarrollados, el «mundo» rural permanece en una etapa cuasi-colonial, mientras las grandes ciudades, el «mundo» urbano, se benefician de los adelantos de la indus-

tria, que nace lentamente, o de los productos comprados en el exterior. Estos dos «mundos» coexisten en un mismo territorio, pero viven en diversas épocas: no hay contemporaneidad. El mundo rural es la agonía de la *Nueva Cristiandad colonial*-indios, mestizos, criollos- que significa en el presente menos del 60 por ciento de la población actual de América Latina,[49] las categorías 4.º), 5.º), 6.º) y parte de la 3.º) que hemos expuesto en la conclusión de la segunda parte de nuestro trabajo, páginas 82-83. El mundo urbano se ha constituido muy rápidamente.

Tomemos tres ejemplos.

NÚMERO DE HABITANTES POR PARROQUIA, EN TRES CIUDADES

Ciudad	Años	Población	Número de parroquias	Habitantes por parroquias
La Habana	1898	125.000	12	10.420
	1919	400.000	14	28.640
	1954	1.000.000	16	61.535
Buenos Aires	1911	1.200.000	24	56.680
	1954	3.497.000	121	28.900
Sâo Paulo	1890	60.000	10	6.000
	1920	579.000	23	25.175
	1954	310.000	115	22.692

La población que constituye estas ciudades es exclusivamente del grupo 3.º) (criollos, mestizos) y extranjeros (desde 1821 a 1932 ha sido en América Latina 14 millones de inmigrantes) (cfr. Debuyst, o. c., p. 33). Los habitantes de las grandes ciudades se encuentran doblemente desarraigados: los europeos, por haber perdido las estructuras de la cristiandad en sus países respectivos; los criollos, por haber igualmente perdido el ritmo de su

49. Cfr. B. CORREDOR-S. TORRES, *Transformación en el Mundo rural*, o. c.; F. HOUTART. *La pastorale rurale*, en *Rythmes du Monde*, 2-3 (1961) página 105 SS.; etc.

vida rural, o por no haber encontrado una estructura eclesial que les permita nuevamente reencauzar su fe. Sin embargo, puede verse, que el número de fieles por parroquia tiende a descender. Es otro de los signos de la renovación antes mostrada. En esas ciudades vivirán hasta el 90 por ciento de los habitantes de América Latina en el año 2000. Si *el nivel* 3.º, página 82, era el esencial para la nueva sociedad nacional independiente, *el sector urbano* será esencial para la futura civilización profana y pluralista.

En el censo de 1947 se recogieron, en Argentina, los siguientes resultados oficiales: «Dicen ser católicos: 93,6 por ciento; sin religión: 1,5 por ciento»,[50] contando en ese entonces con 16,5 millones de habitantes. Los miembros de Acción Católica en 1945 eran 66.099[51] y los sacerdotes 3.500.

Vemos, entonces, perfectamente dibujada la realidad: una masa que se llama católica, que ha sido bautizada, que en su mayoría será casada por la Iglesia y que en su minoría recibirá la extremaunción; la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, del campo y la ciudad; el *grupo practicante*, que fluctúa del 12 al 25 por ciento, sin darse nunca la práctica general de Alemania ni de las «cristiandades» bretonas (en Francia), pero tampoco la descristianización consciente y tradicional (p.e. de la Creuse en Francia); *la élite*, absolutamente minoritaria, pero en aumento, tanto en conciencia y responsabilidad, como en número.

Sobre la masa rural pesa la tradición de las «mediaciones» recibidas en la práctica del catolicismo -las «fiestas», las «plegarias», las «devociones», los lugares de peregrinación-, a veces lindando con la superstición o francamente mágicas (el *Catolicismo popular*); en el Brasil toma el aspecto del Espiritismo, y, en el Caribe, de religiones africanas. Es el «claroscuro» que

---

50. P. V. FRÍAS, *La situation actuelle du catholicisme en Argentine*, ibid., p.223.

51. En 1959 había sólo 58.893, esto se explica bien: muchos miembros han pasado al sindicalismo, a la vida política o pública en el país, aunque existe, en Argentina, una crisis de la generación adulta (quizá un tanto conservadora en el catolicismo y que no sabe cómo responder a las nuevas situaciones).

hemos indicado en las conclusiones de la segunda parte de este trabajo. Ciertamente existe la fe, pero *incoativa*, en su comienzo (la evangelización debe terminarse).

En la masa urbana, la desorganización ecológica, económica, social ha producido un neo-paganismo bien conocido en París o Hamburgo, Roma o Madrid, Londres o Buenos Aires. El problema latinoamericano se ve, sin embargo, agravado por la falta de estructuras misioneras actuales.

Concluimos diciendo que, ciertamente, todos aquellos que han sido bautizados (aunque habría que preguntarse sobre la conveniencia de bautizar a todo el que lo pide y «se llama» *católico*) pertenecen al pueblo que la Iglesia abarca en su universalidad, pero con un doble defecto: el esencial, que consiste en que su fe y su caridad son deformadas, insuficientes, ignorantes, si se nos permite: subdesarrollados; el segundo, que, no teniendo conciencia de su distancia de Jesucristo, de que no son efectivamente participantes plenos de la Iglesia, ello les impide disponerse para la evangelización, es decir, no están en «estado de ser misionados».

Nos oponemos a dos posiciones extremas: una, América Latina que es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos la fe infantil de un pueblo que desconoce. Otra, América Latina es una tierra católica, porque se bautiza más de 90 por ciento, que desconsidera el valor de la conciencia y la libertad en la aceptación humana de la Gracia propuesta por Jesucristo en los sacramentos: postura de *cristiandad* medieval o colonial.

Creemos que la verdad es otra: América Latina es un pueblo evangelizado a medias -indios, mestizos y criollos- y descristianizado por desconcierto, en el caso de los extranjeros; es decir, es *inicialmente* católico, pero es igualmente *tierra de misión*. La *masa* ignorante o docta posee una fe incipiente; una *minoría* debe evangelizar con *los signos* que los tiempos le exigen manifestar.

2. *Iglesia y Fe*

Consideremos el mismo problema, desde otro punto de vista, pero entrando en lo esencial de la cuestión. «La descristianización es demasiado rápida (en la masa), es necesario hacer una elección. Es decir, saber quién es cristiano, todavía y en verdad, aquel que es susceptible de ser auténticamente cristiano en aquellos países. Y partir, en cierta manera, de nuevo: construir un cristianismo arraigado profundamente en la estructura humana. Para esto es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contactos superficiales con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia..., esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de *cristiandad*, aunque éstas son ya pocas en América Latina... ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América Latina!... En América Latina la preocupación por proteger las *instituciones cristianas* por todos los medios posibles ha comprometido al cristianismo mucho más que en Europa: ha corrompido las *palabras* por las cuales el cristianismo debe ser proclamado, debe ser evangelizador. Y nosotros ahora no tenemos ya palabras...».[52] El autor del artículo plantea con valentía y claridad *la elección pastoral* que decidirá el futuro de la Iglesia latinoamericana.

En América Latina había, en 1961, 186.623.042 católicos, 18.783 sacerdotes diocesanos, 20.013 sacerdotes religiosos (un total de 39.447 sacerdotes), es decir: 4.730 fieles por sacerdote.[53] Mientras que Francia sola posee 50.182 (766 fieles por sacerdote) con sólo 38.300.000 católicos o Estados Unidos con 38.600.00 católicos tiene 55.006 sacerdotes (703 fieles por sacerdote). Esto nos muestra la importancia de *la elección* que se nos indica arriba. ¿Es que el sacerdote latinoamericano puede cumplir las tareas

52. R. P. SEGUNDO, *L' Avenir du Christianisme en Amérique Latine*, en *Lettre* 54 (1%3) 7-12.

53. W. PROMPER, *Statisques du clergé en Amérique Latine, en Aux Amis de l'Amérique Latine* (Louvain) mai (1961) 140-141 (Apéndice III).

normales de un sacerdote en *cristiandad*? o ¿es que no deberá definir su posición claramente y ocuparse solamente de ciertas funciones esenciales, como en la Iglesia primitiva?

Por otra parte, esto se justificaría más si se tiene en cuenta, por ejemplo, que los pastores protestantes eran, en 1957, 20.660.[54]

Y, sin embargo, no puede dejarse de lado la dialéctica entre *minoría* y *masa* cristiana. Si tomamos, por ejemplo el caso del nordeste brasileño, el de las minorías sindicales, de la Acción Católica parroquial y aun de la vida sacerdotal, es en la medida en que dichas minorías toman conciencia y trabajan con la masa que su fe se forma y crece, que su caridad se universaliza. Es evidente que hay que dejar de lado algunas *Instituciones cristianas* que son el lastre de la *cristiandad*, quizá aquí sea la escuela privada, allí el bautismo dado sin ninguna condición o garantía, más allá la pérdida de tiempo en tareas administrativas, etc., pero de ningún modo *el contacto* con la masa, con el pueblo que «sigue llamándose católico», puesto que dicho *contacto* es un contacto evangelizador.

El número de sacerdotes, con respecto a la evolución demográfica, se ha estabilizado,[55] pero nunca llegará a bajar notablemente el número de fieles por sacerdotes. Para aumentar sus *contactos* entre los que poseen una fe viviente y una caridad efectiva, que hemos denominado *élite*, es necesario aumentar los cuadros pastorales haciendo participar a miembros de esa *élite* en funciones que antes no cumplían. Se ha hablado de los *doctrineros*, *rosarieros*, diáconos, diaconisas, religiosas que distribuyen los sacramentos (como en el Brasil), etc. Ciertamente, la dialéctica entre élite y masa necesita nuevos modos, nuevas maneras de vincularse, «mediaciones» creadas por la jerarquía como solución a los problemas esbozados en este trabajo.

---

54. La cifra de 41.088 Pastores en 1961 debe ser tomada con precaución, por cuanto el aumento de 13.596 pastores en el Brasil en sólo 4 años hace pensar o en una muy precaria preparación o en un error.

55. Por ejemplo, en Venezuela, de 630 sacerdotes en 1944, había 1.218 en 1960 (lo que significa en un índice de aumento (1950-100): los sacerdotes de 85 pasan a 165, mientras que la población del país de 85,9 pasa a 131,9; esos 33,1 puntos en favor del aumento de sacerdotes no son suficientes para colmar el retraso). Véase la figura correspondiente en pág. 134 (ALONSO-ORID, *La Iglesia en Venezuela y Ecuador*, p. 155).

La función kerygmática de la proclamación de la Palabra Divina, debe ser desarrollada, pero antes la vida de las comunidades cristianas.

Para alcanzar un día la evangelización plena de la fe incipiente de la *masa*, es necesario elegir resueltamente el camino de la vitalización de las minorías ya activamente católicas, creando al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas comunidades y como comienzo de la re-evangelización, estructuras misionales jerárquicas que no estén ya solamente constituidas por sacerdotes célibes.

El protestantismo, para el catolicismo latinoamericano, debe ser interpretado como «un gesto providencial» que exige a la Iglesia la formación de comunidades auténticamente cristianas y misioneras, para reunir así los «elegidos» con los «llamados», la *élite* con la *masa*.

¿El fin de la labor evangelizadora es la constitución futura de una *Nueva Cristiandad*, aunque análoga a la Cristiandad medieval? De ningún modo. El fin de la evangelización es la conversación de cuantos vayan descubriendo el Mensaje y cooperando activamente en la salvación universal. La élite será siempre minoritaria, un grupo más en una sociedad pluralista; los católicos, aunque fueran auténticos y mayoritarios, lo serán en una civilización profana. Es decir, la comunidad política, autó-los de la comunidad religiosa (no así en la *umma* del Islam o
do al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas co-
en la *Cristiandad*, donde jurídica, intelectual y sociológicamente se propone una fe exclusiva y excluyente). Será entonces una civilización profana, donde la élite aceptará el *pluralismo* y la mayoría será *tolerante*. Todo esto contra los grupos de derecha o integristas que pretenden constituir una «sociedad natural cristiana» (que además de ser una *contradictio terminis* es un error teológico, es decir, universalizar como esencial e intemporal un sistema concreto y superado). Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos, viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América Latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo.

3. *Fe y signo*

El «Mensaje» de Jesucristo se dirige a una existencia humana, es decir, también al entendimiento del hombre. El hombre puede comprender ese Menaje sólo por *signos*: «Tal vez fue el primer signo (*sémeion*) de Jesús» (Jn 2, 11). Pero para que un signo sea comprendido debe «significar *algo*» al que lo recibe. Debe entonces haber una relación entre el «signo» y el «pueblo» al que dicho signo se dirige.[56] Debe tenerse en cuenta la situación en la que se encuentra ese pueblo, de la contrario el pretendido *signo* no significa nada. La Iglesia es el «signo» de Jesucristo en América Latina. El «signo» comprensible de ese pueblo ignorante, hambriento -no tanto como a veces se dice, pero ciertamente con conciencia de sufrir la injusticia (en el plano internacional y nacional)- es la *JUSTICIA*.

Karl Marx juzgó a la Iglesia europea como la juzgaban en su tiempo los obreros: «La religión es el opio del pueblo»;[57] es decir, el catolicismo es solidario del conservadurismo, del monarquismo o en último caso de la burguesía. ¡Quizá la experiencia europea haya servido a la Iglesia latinoamericana de algo! La toma de posición ante la reforma agraria, casi universalmente positiva en los países que la necesitan -aunque en verdad nos preguntamos dónde no se necesita-, acompañada con actos efectivos de entrega de las pocas tierras que le quedaban aún a las Diócesis u órdenes religiosas, como en Chile, comienza a producir en el pueblo, en el pequeño pueblo, en la misma clase obrera, una reacción desconocida hasta ahora: ¿ Quizá podamos contar con la Iglesia en nuestra causa de la justicia? Es evidente que las minorías burguesas, oligárquicas, urbanas y liberales han caído en un total descrédito ante los pueblos latinoamericanos, mucho más los conservadores. La Iglesia se encuentra libre, no sólo de sus antiguos enemigos, sino de muchos compromisos. No se crea, sin embargo, que los conceptos esbozados se reali-

---

56. Véase el interesante artículo de A. SOUQUES, *Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui*, en Lettre, 65 (1964) 25 ss.

57. "Die Religion... ist das Opium des Volks" (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie*, en *Die Frühschriftetl*, Krocner, p. 208).

zan en todo Latinoamérica: por el contrario, hay bastiones del conservadurismo, un falso tradicionalismo o el afán de una *Nueva Cristiandad*; sin embargo, serán rápidamente marginales, pues no cuentan ya con ninguna juventud (lo que anuncia su agonía).

El CELAM, los grupos cristianos en general, van tomando posición ante la realidad social, en el sentido de la reforma fundamental de estructuras. Los laicos comprometidos en sindicatos, gremios, partidos políticos, significan poco a poco lo más dinámico en dichos movimientos.

Al nivel de la *civilización* -ya que el problema de la fe y el pluralismo se sitúa al nivel del núcleo ético-mítico- la Iglesia latinoamericana (mucho más que la europea) se ha comprometido en la lucha por la Justicia.

El marxismo no puede ser entendido, por una fe adulta, sino como el «gesto providencial» que ha despertado en la conciencia cristiana la línea de la Caridad y la Justicia.

4. *La Iglesia y el futuro*

Conociendo aproximadamente el presente a partir de la evolución histórica y de los estudios de sociología religiosa, podría orientarse, por una prudente perspectiva, la acción presente de tal manera que se trabaje desde ahora en consonancia con ese mundo futuro.

a) Fines de la acción de una pastoral latinoamericana. La acción debe orientarse en la formación y crecimiento de la élite tanto en el plano de la comprensión de su fe y de las exigencias en el momento histórico, como en la práctica misma del servicio comunitario cotidiano. Es necesario dedicar el mayor esfuerzo a las ciudades -en ellas a los medios de comunicación de las ideas-, a los dirigentes sindicales, estudiantiles, partidarios políticos. Todo esfuerzo hecho en ese sentido será siempre efectivo y se orientará a una mayor efectividad en el futuro. Debería ir descubriéndose esas élites y ayudarlas a formarse adecuadamente: un hombre bien formado cuesta mucho menos dinero

que muchas obras materiales, y tiene un valor inmensamente mayor. La acción debe igualmente ser especializada, para contribuir a la evangelización *intensiva* más que *extensiva*. Esta última vendrá después, y será obra de los ya formados.

b) Fundamentos de toda evangelización. Y sin embargo, ante la urgencia que la situación ha planteado, lo más importante es a veces descuidado. Toda la reforma de estructuras necesarias, toda la formación de las élites, toda la evangelización a realizar, se funda sobre una fe clarividente, una fe adulta, una visión teológica. Es imposible operar un tumor y modificar un órgano si no se conoce perfectamente la anatomía y la fisiología del cuerpo humano, quizá se corte de más, o quizá, por miedo, no se corte todo lo necesario. Igualmente en la Iglesia, desde los Pastores hasta el simple fiel, es necesario que una firme, auténtica y renovada teología permita y funde las reformas necesarias: una teología misionera, que sepa indicar claramente cuáles son las instituciones *divinas*, en toda su pureza y simplicidad, y cuáles las instituciones *cristianas temporales* y, por lo tanto, reformables. Una teología que funde la existencia cristiana auténtica en una civilización profana y pluralista, ecuménica y tolerante, en la libertad. Junto a ella, la renovación Bíblica, litúrgica, histórica de la Iglesia.

5. *Significación del Concilio Vaticano II*

No pretendemos, como ya lo hemos dicho acerca de otros problemas, exponer una historia de este Concilio, sino sólo reflexionar sobre su «significación» en la evolución de la Iglesia contemporánea, y, especialmente, en la de América Latina.

Es sabido que en el *Concilio de Trento*, aunque muchos quisieron asistir, no hubo representación del obispado latinoamericano. Igualmente en el *Concilio Vaticano I*, los pocos presentes se encontraban a tal grado desorientados en la temática, que su colaboración sólo contribuyó a afirmar las posiciones en la línea de la centralización y la cristiandad.

Sólo con el Concilio felizmente convocado por Juan XXIII,

el episcopado latinoamericano pudo intervenir para confirmar y afirmar, con la fuerza de su número, pero igualmente a través de algunos preclaros obispos y arzobispos, la reforma de la Iglesia, en vista de prepararse a la *Evangelización de los Pobres en todo el mundo.*

Debe comprenderse que por un movimiento, necesario casi, la Iglesia que se organizaba y reformaba en Trento ante la Reforma protestante no podía sino «cerrarse sobre sí misma» después de un momento de esplendor, tal por ejemplo los siglos XVI y XVII, donde por la creación de los seminarios, universidades, etc., se produjo una auténtica reforma en el clero, los obispos, la Curia romana y las órdenes religiosas. Esto en Europa. En América Latina, igualmente, el Concilio de Trento afirmó la autoridad de los obispos ante los religiosos, permitió una formación adecuada de los clérigos, impidió la penetración de otros grupos religiosos, sobre todo, por la acción del Santo Oficio y Tribunal de la Inquisición. Pero, producida la crisis en el siglo XIX de la que hemos hablado en el capítulo correspondiente, la Iglesia se encontraba en América Latina como enclaustrada en una teología tridentina, sin renovación, en un estilo tan «tradicionalista» que se había perdido la vivencia de la auténtica Tradición que exige siempre la adecuación a la realidad presente. Este estancamiento era casi inevitable, por cuanto los movimientos que hubieran permitido hacer penetrar en la masa cristiana las fuentes de la renovación habían sido frustrados por habérseles confundido con el Liberalismo o el Modernismo. Esta suerte corrieron Lagrange, Lubac, Congar, Rahner, Teilhard...

En el campo apostólico, experiencias de tanta importancia como la de los sacerdotes obreros, aunque a veces con desviaciones teóricas inaceptables, pero que no comprometían por lo tanto el sentido de su actitud y de su labor, eran prohibidas a partir de principios teológicos que se resisten a una reflexión apropiada del dogma.

En el campo político los demócratas debieron sufrir durante muchos decenios el peso del catolicismo monárquico, y después el cristianismo de avanzada debió sufrir igualmente la presión del catolicismo de derecha.

Por último, la Iglesia se encontraba un tanto dificultada en

su acción por cierto «integrismo» en el sentido de defender a tal punto y estáticamente la totalidad de un pretendido dogma, que se caía en la herejía del anacronismo, de la incomprensión del «Depósito», por aplicar la solución de una fe viviente a una situación pasada a una realidad presente absolutamente diversa.

El *Concilio Vaticano II*, por la acción ciertamente profética de Juan XXIII, que permitió que el Espíritu hablase en la conciencia colegial de los obispos de todo el mundo, ha invertido el «sentido» de la interpretación de la Historia, y aquellos que estaban relegados, en silencio, cuyos libros nunca habían recibido el «nihil obstat», se encuentran ahora a la cabeza de la reflexión teológica, pastoral, científica en la Iglesia.

Esto significa para América Latina, ante todo, la creación de una doble situación: Por una parte, muchos, no suficientemente formados (teoría y existencialmente) caerán en el desorden, en la anarquía, en un progresismo que no tendrá en cuenta la Tradíción y la Institución. Otros, en cambio, igualmente no formados adecuadamente para hacer frente a la realidad cambiante y como cayendo en un cierto vértigo, se opondrán a toda reforma, a todo avance.

La actitud cristiana debe ser la que Cristo nos indica:

«Seguidme (*Akoloúthei moi*), y dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

CONCLUSIONES GENERALES

Nos hemos propuesto indicar cuáles son las *hipótesis* fundamentales con las que había que descubrir y construir una Historia de la Iglesia en América Latina. Sabemos que tanto en general como en particular hay muchos otros juicios sobre cómo hacer tal Historia y cómo juzgar la realidad de la Iglesia en América Latina. Sin embargo, las Historias de la Iglesia que conocemos nos parecen parciales o no se proponen realizar conclusiones teológicas.

Unos dicen que los defectos actuales de la Iglesia se deben a un vicio de evangelización inicial. Toda evangelización es limitada, y posee necesariamente errores. A la evangelización hispánica de América Latina se le objetará, primeramente, el método de la *Tabula rasa* al nivel del núcleo ético-mítico, lo que impedía una comprensión del cristianismo desde la Weltanschauung india; sin embargo, puede responderse que lo que no se quería producir era un sincretismo y que, además, las culturas indias, aún la azteca e inca, no habían llegado al grado de evolución de un Imperio Romano, Hindú o Chino. Por otra parte, con respecto al clero nativo indio, que en Filipinas se organizó con tanto éxito, no podemos decir sino que fue uno de los grandes desaciertos de la misión (la presión del Patronato y de la sociedad hispanoamericana numéricamente minoritaria con respecto al indio, protegió su primacía de este modo, entre otros). Sin embargo, en su conjunto la *Nueva Cristiandad Colonial*, que es muy diversa a la *Cristiandad medieval europea*, será siempre un ejemplo en su tipo (como lo fue la europea en el suyo).
Otros piensan que el estado actual de la Iglesia se debe a que

la Iglesia se organizó demasiado rápidamente, no dando ocasión a profundizar la misión; o se extendió geográficamente hasta los confines de América sin haber arraigado antes en el Caribe o en México. Es necesario considerar que era una exigencia de la conquista, pero igualmente de la misión, el civilizar o convertir todos los focos de barbarie, a ojos del español, o de paganismo. Evidentemente el esfuerzo fue agotador, pero no creemos que hubiera dado mejor resultado el método empleado en Africa o India, donde, desde pequeños puertos o ciudades, el cristianismo nunca pudo abarcar el corazón de los continentes y culturas. La distancia de Europa exigía simultáneamente un episcopado propio, una Iglesia autónoma y la conquista absoluta del territorio. Todo eso debilitaba la labor; es evidente. Sin embargo, a través del tiempo se ve paulatinamente que la labor fue comenzada heroicamente y sus frutos madurarán con los siglos.

Otros piensan que existe una como *minus valía* en el hombre hispánico o latinoamericano. Esto sería confundir una raza o una cultura con una civilización. Es evidente que el tipo de cultura, de temple, de un árabe o de un hispánico, llevó a esos mismos pueblos a perder el control del mundo industrial -donde se funda la civilización actual-, y con ello perdieron igualmente la llave y la posibilidad de la instrucción, la riqueza, el confort y la grandeza material. Pero un indio analfabeto, pobre y viviendo «a la buena de Dios», puede ser un *sabio*; mientras que el instruido que conduce su auto puede ser un *inculto*. «Bendito seas Padre..., porque has ocultado esto a sabios y prudentes y lo has revelado a los pequeños» (*Lc* 10, 21). «Bienaventurados vosotros los pobres, porque vuestro es el Reino de los Cielos» (*Lc* 6, 21).

La causa de la Iglesia latinoamericana es absolutamente solidaria de la civilización latinoamericana, por la *Ley de la Encarnación*. El estancamiento borbónico, la decadencia caótica del siglo XIX, la persecución sistemática de los liberales, purificó, empobreció y debilitó a la Iglesia. Hoy se encuentra imposibilitada de seguir cumpliendo las funciones de una *Iglesia de cristiandad* y se ve obligada a tomar la actitud de una Iglesia misionera. Dicha misión la cumplirá una élite, una minoría cris-

tiana, que a la altura de los tiempos descubre paulatinamente el modo de actuar en una civilización profana y pluralista. No hay lugar para el optimismo, pues la situación es angustiante, ni para el pesimismo, sino más bien para la «Esperanza».

Terminamos con las palabras de un joven diputado de veintisiete años. Alguien le preguntó:

> -¿Qué puede darle al pueblo la nueva generación?
>
> -Algo fundamental: la auténtica revolución. Una revolución basada en el *amor al prójimo*. Nacida desde abajo, desde el corazón mismo del sufrimiento del pueblo.
>
> ...Hablo, por supuesto, de un sector de la juventud, de la *primera generación* que ahínca en el cristianismo su concepción integral del mundo, y procura vivir el mensaje evangélico, no sólo en el plano espiritual, sino también en lo social, económico y político... *Nuestra generación ya impuso su sello en las universidades y lo está empezando a plasmar en el país*... El marxismo no conoce al hombre porque desconoce su raíz espiritual... Una auténtica revolución debe cambiar el corazón del hombre, y nosotros estamos en eso... Vivir el Evangelio significa abrirse al otro, al prójimo y compartir el pan y la Esperanza...
>
> -¿Y la Iglesia?
>
> -La Iglesia es la sucesora de Cristo en la tierra y, hoy,

como en los primeros tiempos, ha re-tomado el camino de la sencillez y del espíritu evangélico...[1]

---

1. A. ALVAREZ SOSA, *Lauro N. Fagalde*, en Si (Mendoza) Abril (1964) p. 8.